Hans-Ulrich Weidemann (ed.)

Asceticism and Exegesis in Early Christianity

The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R

Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

In cooperation with the “Bibel und Orient” foundation,
University of Fribourg/Schwitzerland
edited by Max Küchler (Fribourg), Peter Lampe,
Gerd Theißen (Heidelberg) and Jürgen Zangenberg (Leiden)

Volume 101

Vandenhoeck & Ruprecht

Asceticism and Exegesis in Early Christianity

The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses

Edited by Hans-Ulrich Weidemann

With an Introduction by Elizabeth A. Clark

Vandenhoeck & Ruprecht

This publication has been supported by



With two figures

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data available online: http://dnb.d nb.de.

ISBN 978 3 525 59358 5
ISBN 978 3 647 59358 6 (e book)

Typesetting by Konrad Triltsch Gmbh, Ochsenfurt
Printed and bound in Germany by Hubert & Co, Göttingen

Printed on non aging paper.

Preface

This volume contains the proceedings of the conference on Asceticism and Exegesis in Early Christianity which took place from 26 to 28 October 2011 at the Catholic Department of Siegen University. I would therefore first of all like to express my deep gratitude towards all the authors whose participation in the conference made it a big success and whose contributions lay the foundation for this volume.

Moreover, I was able to recruit several other authors who deserve credit for complementing the volume with additional articles. A very special word of thanks goes to Elizabeth A. Clark who willingly agreed to write an all-encompassing yet concise introduction and helped me with her advice on many occasions, and also to Virginia Burrus who generously contributed a second article.

Sincere thanks is also expressed to the editors of the NTOA series, Max Küchler (Fribourg), Peter Lampe, Gerd Theißen (Heidelberg), and Jürgen Zangenberg (Leiden), who agreed to the integration of our volume while the conference was still in progress.

The whole project would not have been realized without the help of several supportive colleagues and institutions. It is a pleasure to acknowledge the assistance and support of the international project Novum Testamentum Patristicum NTP (Regensburg and Leuven) which co-organized the conference. I am particularly grateful to its responsible publishers and my colleagues, Andreas Merkt, Tobias Nicklas (Regensburg), and Joseph Verheyden (Leuven) who lend me their know-how for the planning and realization of the whole project. Likewise, gratitude should be expressed to Harald Buchinger (Regensburg), another colleague who provided valuable assistance and suggestions.

Furthermore, I owe a debt of thanks to the Fritz Thyssen Stiftung which generously funded and thereby enabled the entire project. The additional financial support by the commission for research funding of the Faculty of Arts should also be acknowledged at this point.

I am very grateful to my Siegen colleagues of both the Catholic and the Protestant Department for their support on various levels. In particular, I would like to thank those colleagues from the Protestant seminary who actively participated in the conference by chairing several sessions: Veronika Albrecht-Birkner, Bernd Kollmann, and Georg Plasger.

Final thanks go to my Siegen staff who took care of the participants' wellbeing. I acknowledge the support of my secretary, Elisabeth Dörnemann, and my *synergoi* Daniel Bach, Silvia Haase, and Alexander Sieler for their concrete and practical aid during the conference.

A very special thanks goes to my conference assistant Lena Clemens who was involved in the planning and realization of the project from the beginning. She served as my right hand for all the preparations, translations, the design of the promotion material and the correspondence before and during the conference as well as, in the final stage, for proofreading the conference volume.

I am grateful also to my Siegen colleague Burghard Schröder for his quick help with a philological transcription and to Silke Hartmann from Vandenhoeck & Ruprecht for supervising the publication of the volume.

Siegen, 15. August 2012 Hans-Ulrich Weidemann

Inhalt

Ascetic Texts and their Reception of the New Testament. Literature of the Eastern Mediterranean

Elizabeth A. Clark

Introduction

Although the Siegen conference on "Asceticism and Exegesis in Early Christianity" focused largely on patristic authors' deployment of Biblical texts to create ascetic meaning for Christians of late antiquity, it is helpful to recall that New Testament authors and editors *themselves* reworked earlier materials to produce messages pertaining to asceticism. Through literary compositions that drew on materials at-hand and that were in turn to become sources for patristic commentators, New Testament authors and editors displayed their creative ingenuity. Here, Hans-Ulrich Weidemann's essay illustrates the ways in which the authors or editors of Luke and 1 Timothy subtly reworked the materials before them to provide these materials with a different "afterlife", one that would furnish later Christians with a host of examples for imitation.

Examining numerous passages in Luke, Weidemann shows how that editor reworked his Markan materials to cast the disciples as model celibates: even Peter, whose unmarried status might be questioned, is "rescued" for asceticism by Luke's positioning the pericope of Peter's cure of his mother-in-law (Luke 4:38 – 39) to a time *before* his call to discipleship in Luke 5. Likewise, Luke recasts the discussion of marriage and the afterlife (Luke 20:34 – 36) so that followers of Jesus are urged to adopt the unmarried, angelic state here and now, not just at the resurrection of the dead, as Mark 12:25 implies. As for dietary asceticism, Luke's John the Baptist stands in the Nazarite tradition, abstaining from wine (Luke 1:15), while Jesus is said to live forty days in the wilderness without eating, where he is not, as in Mark 1:13, "served by" angels. The Last Supper, as described in Luke 22:14 – 38, casts that meager meal as a mere "breaking of bread", and "breaking bread" without wine will be the regime of Jesus' followers in the intervening time until they again eat and drink at his table in the Kingdom. Luke's asceticized portrayals of the celibate Jesus and his teaching, of John the Baptist, and of the unmarried disciples would give patristic commentators much ammunition for their ascetic warfare – as (Thomas Karmann shows) do the nativity stories in Matthew and Luke, which in the fourth century become interpretive sites for Mary as a model for Christian ascetics.

In 1 Timothy, however, we see a different pattern. Widely understood as an attempt to tame Paul's more ascetic message in 1 Corinthians and other "genuine" Pauline books, 1 Timothy represents Paul as counseling the previously-ascetic Timothy to abandon his water-only regimen, taking wine

"for the sake of his stomach" (1 Tim 5:23). Nor is Timothy to wander about as a homeless missionary, but to "stay in Ephesus" (1 Tim 1:3) as part of the city's Christian community. Borrowing a phrase from Gail Corrington Streete, Weidemann labels as "counter-asceticism" 1 Timothy's recommendation of an orderly, disciplined but *not* radically ascetic Christian life. Exhibiting moderate control now trumps the more rigorous message of 1 Corinthians. "Paul" has "corrected" himself.

If such examples illustrate the ingenious ways in which authors of what became canonical New Testament books could shape their material to deliver a particular message, patristic authors had an even more riotous field-day in the production of ascetic meaning. Such production, to be sure, required "interpretation". "Interpretation is work", Catherine Chin claims in her discussion of Origen, and indeed, the essays in this volume show just how *much* labor early Christian commentators expended to align Scripture with their ascetic commitments – or, alternatively, to read Scripture's "harder" passages in ways that lessened renunciatory demands on Christians of late antiquity. "Interpretation" was directly related to what the exegetes needed the texts to *do* for their respective audiences. Some wished to advocate a stringent interpretation of Scriptural texts while avoiding charges of "heresy", while others read Scriptural passages in ways that would not overwhelm "average" Christians with sacrifices greater than they could bear. Here looms the question of the commentator's audience: for writers addressing only their fellow-monastics, the "average" Christian might fall out of consideration altogether. Some writers go so far as to imply that ascetic devotees were the *only* real Christians (see David Brakke's essay on Evagrius Ponticus, and Andrew Jacobs', on Origen): an ascetic version of Christianity *was* Christianity, meant for all. Throughout, the startling malleability of Scriptural texts, which skilled writers often pressed (in Virginia Burrus' phrase) to an "abyss of interpretation" is evident. As Liesbeth Van der Sypt shows in regard to ancient interpretations of 1 Corinthians 7:36 – 38, there *was* no agreement about the "plain" meaning of some passages.

Asceticism in late ancient Christianity included a range of practices and renunciations. Essays in this volume center largely on just three. The exegesis of sexual renunciation, or at least moderation in marriage, is examined in essays by Judith Kovacs and David Hunter. Second, dietary practices receive the essayists' attention: verses relating to wine-drinking, as Andreas Merkt shows, required ingenious interpretation for those who had "renounced". Michael Theobald points up how urgently "interpretation" was needed to make the narrative of Jesus changing water into wine at the wedding at Cana (John 2) into an ethically, spiritually, and theologically satisfying tale. The dietary regime of John the Baptist (especially if the locusts were removed) could inspire later Christian ascetics, as Martin Meiser shows. Some food

practices here detailed startle the modern reader: while all ascetics reduced food intake (although cenobitic communities featured a heartier diet than desert anchorites), Origen can depict both angels and ascetics as "eating" the Scriptures, as Chin and Burrus note.

Third, the degree to which a radical asceticism required the renunciation of riches and property, with no allowance for interpretive "hedging", is illustrated in Elizabeth Clark's essay. Even if Scripture did not explicitly mention such "renunciations", as in the case of John the Baptist, later patristic authors, Meiser shows, could detail the items he allegedly "renounced" in his pursuit of the "angelic life". And, as Andreas Hoffmann writes in his essay on Cyprian's *De habitu virginum*, the dedicated virgins from higher social circles in Carthage were sternly warned that any display of expensive clothing and jewelry would align them with the Whore of Babylon of Revelation 17:1 – 4.

The essays in this volume reveal both scholars' intense interest in early Christian asceticism in recent decades as well as changed directions in scholarship. Doubtless some of the interest and the changes relate to wider theoretical and scholarly currents, most especially, the focus on "the body" and attention to textual interpretation, now simply called "reading". Throughout these essays, the focus on "the body" is supreme: the bodies of Christians, the body of Christ (somewhat problematic in its "Jewishness"), bodies of angels and demons, even the "body" of Scripture. Up for debate was whether the body should be considered solid or porous, whether it could be "transformed" here and now or only – even if then – in the afterlife.

A second direction in recent scholarship has been a concern to relate textual interpretation to *praxis*. Exegesis related to "life": reading and practice were closely linked. Essays by Burrus on Origen, Mariya Horyacha on Pseudo-Macarius, and Brakke on Evagrius Ponticus bring this claim into strong focus. As Karmann shows in his essay on three patristic interpretations of the nativity story in Matthew 1:18 – 25, the focus on Mary's virginity was strongly driven by the desire of authors to showcase Mary as a model for Christian ascetics.

Likewise, in recent scholarship, the role of the audience in influencing a speaker's presentation has received closer attention. Andrew Jacobs, treating Origen's homily on the Lucan story of Jesus' circumcision and purification in the Temple, argues that Origen sensed his audience's discomfit at the text's suggestion that the body of Jesus was "Jewish" and in need purification, and sought to allay their qualms. Another example: Basil of Caesarea's portrayal, Karmann suggests, of Mary as a model for *both* the virginal *and* the married relates to his need as bishop to craft a nativity sermon that could appeal to both groups among his audience. And when Christianity began to find a greater audience among the higher, educated social classes, bishop Cyprian of Carthage (as Hoffmann shows) tried to spur their Christian devotion through the employment of rhetorical techniques that signaled his *own* high background, education, and rhetorical training: *he* could count as one of *them*.

A fourth direction in recent scholarship on early Christian asceticism has been to supplement the evidence from texts with that from material remains. In this volume, one essay – Stephen Davis' essay on painted inscriptions at Kellia and related sites – addresses such remains. Davis shows how nine painted inscriptions cite 2 Timothy 4:7–8 ("I have fought the good fight to the end; I have run the race to the finish; I have kept the faith; all there is to come now is the crown of righteousness reserved for me…"), complete with illustrations of crowns. The decorated inscriptions thus visually ally the monk with the earlier martyrs: both have "fought the good fight".

Also important for scholars of our day is an increased recognition of the different cosmological frameworks and presuppositions of early Christian ascetic authors, often strange to modern readers. In Christian antiquity, humans had no monopoly on populating the universe: all around them, battling angels and demons fought for mastery of the ascetic practitioner's soul. Scripture reading for Origen, Chin argues, serves as an intervention in this struggle, giving "nourishment" to the "good" angels who hope to gain the soul of the Christian. Davis, writing on 2 Timothy 4:7–8, illustrates the prominence of the theme of the ascetic life as an *agon*, an athletic contest aimed at "winning the prize", in both ascetic literature and in ascetics' art. Images of battle and contest abound in this literature, as ascetics in general are seen as engaged in a "battle against the flesh", as Hoffmann's elaboration of Cyprian's exhortation to virgins shows.

The theme of "contest" is especially prominent in the essays on Origen and Evagrius Ponticus by Chin, Jacobs, and Brakke. Chin posits that for Origen, however, the notion of ascetic praxis as *individual* effort might usefully be modified by the notion of *collaboration* between ascetics and their helpers (for Origen, the angels who fought along with humans in the latter's struggle for eternal salvation). Thus asceticism is not always best explained by the Durkheimian theme of competition, of an ascetic's struggle to attain a "distinction" unachievable by most; in the Origenist model, the ascetic joins with "Others" – whether spiritual powers or human – in a "discourse of union", as Jacobs puts it. In addition, Johan Leemans shows how a less individual and more communal approach to the ascetic life came to be favored by Basil of Caesarea, a change that can be traced in the number and selection of Biblical texts he employs to argue his case.

But back to the question, what did early Christian exegetes need the Biblical texts to *do?* The answers are multiple. Of course, many read texts so that the latter were taken to advocate renunciation, yet avoided outright "heretical" denigration of the body, allegedly God's creation. Any implication by ascetic devotees that the created world, including the human body, was tainted with evil could raise charges of "heresy". Already in 1 Timothy (as Weidemann shows) this theme was prominent, as "Paul" there warns against the

demonically-inspired who would tempt Christians to overly rigorous ascetic renunciation. Kovacs shows how Clement of Alexandria's Scriptural interpretation countered that of both libertine and radically ascetic "Gnostics", and Jacobs, how Origen disputed "heretics" who claimed that Christ's body was made of a special, non-human "stuff". Karmann observes that Basil adds an anti-heretical note to his discussion of Christ as Mary's "firstborn" by claiming for orthodoxy the intertext of Colossians 1:15: "first-born of all creation" does *not* mean (as Basil accuses Arians of holding) that Christ is a "creature". Theobald, for his part, cites various Church Fathers who "read" the Johannine story of Jesus' wine-producing facility at the wedding at Cana to critique Encratites, Marcionites, and Manicheans, who were held to denigrate the goodness of God's creation, including the fruits of the vine; the narrative also served, in its seeming approval of marriage, as a bulwark against those "heretics" who claimed that marriage was impure.

Should Biblical texts be taken in a "harder" reading, or might the already-"hard" ones be gently lightened in their ascetical import? Both possibilities stood as options, depending on the exegete's desired end. For example, Jerome (Hunter notes) interpreted Biblical texts such as 1 Corinthians 7 so as to make more rigorous the injunctions regarding sexual impurity; while Tertullian, Van der Sypt claims, "hardened" his own approach within the course of just a few years, "self-correcting" his earlier, less rigorous writings. The story of Jesus' attendance at the marriage at Cana, Theobald shows, could be taken by rigorous ascetic advocates such as Tertullian and Jerome as a somewhat grudging acceptance of first marriage, but as implicit rejection of second marriage.

On the other hand, some exegetes felt impelled to "tame" already "hard" Biblical injunctions. As noted above, 1 Timothy's "Paul" self-corrected so as to "lighten" ascetic rigor. Jeremy Barrier, in his essay, shows how Greek scribes reduced an encratic version of the Beatitudes in a Coptic version of the *Acts of Paul and Thecla* to something "merely ascetic". Kovacs illustrates Clement's "taming" of 1 Corinthians 7:9 ("better to marry than to burn") by citing his explanation that the verse should be taken to apply only to *second* marriage. Likewise, Merkt shows how Pauline texts counseling renunciation of wine were "softened" by interpretations that appealed to intertexts from Psalms and the Wisdom Literature celebrating the joys of the vine, or that conceded with Paul, that each follower of Jesus "had his own gifts" (1 Cor 7:7), which might not include such abstention. Preferences regarding the ascetic life could find support one way or the other by the verses the commentator chose to argue his case as Leemans shows through Basil of Caesarea's choice of texts in his promotion of cenobitic over anchoritic asceticism.

What passages of Scripture might most handily assist the ascetic exegete? 1 Corinthians 7 was often a text-of-choice for those advocating sexual renunciation or at least extreme moderation in marital relations (as Van der Sypt and Hunter make clear). Surprisingly, however, 1 Corinthians – or even

the New Testament – does *not* dominate the discussion in the Church Fathers' writings here considered. This is true even for Clement's treatise on marriage, *Stromateis* 3, Kovacs notes; since Clement believed that Paul was also the author of the Pastoral Epistles, he could cite verses from these books praising marriage and childrearing to "tame" the more ascetic message of 1 Corinthians 7. Even *within* 1 Corinthians 7, a clever exegete could isolate the verses emphasizing the "holiness" of children (7:14) or the "calling" of even non-celibate Christian (7:17, 24).

Why are New Testament passages less in the forefront than we might expect? The essayists offer two plausible reasons. For one, if an ascetic writer were addressing a group already committed to celibate renunciation, there was no need to emphasize verses counseling celibacy over marriage (as the tables of Biblical citations Leemans provides in his essay on Basil's *Asketikon* make clear). Second, if a thoroughly "Christological" reading of Old Testament books was in place, New Testament passages found no special favor: Old Testament verses did just as well, as Brakke shows in the case of Evagrius Ponticus. Moreover, if ascetic interpreters could construe Old Testament figures such as Elijah, Elisha, and Jeremiah as "virginal exemplars", then (as Meiser claims) the Old Testament could provide inspiring ascetic paradigms.

To what extent should the exegete argue for *difference* between teaching and examples drawn from the Old Testament and those from the New? How far should the argument from the "difference in times" be pressed? For some writers, as Clark shows in her examination of the Pelagian treatise "On Riches", the Old Dispensation was deemed decidedly inferior to the New, even worthy of mockery. Yet in the intriguing dialogue constructed by the author of the *Life of Helia*, Burrus argues, one book of that *Life* was devoted to showing the *continuity* between the examples and teaching of the Old Testament and those of the New; while a second book argued for their sharp *difference*; and Book Three, a graceful resolution, showed how both marriage and child-bearing could be taken "literally" (with the Old) and "spiritually" (with the New). Another intriguing example is furnished by patristic commentators' treatment of John the Baptist: as Meiser shows, he was a character standing in-between old and new, but when the ascetic features of the lifestyle were brought to the fore, he could become a model for Christians ascetics in his clothing, food, and "lifestyle".

Was there a correlation between Christian writers' treatment of Judaism and their treatment of Old Testament examples and practices? Not necessarily, some essayists conclude: Old Testament books could be fully and approvingly exploited, but "Jews" did not usually thereby receive any higher evaluation. Thus Jacobs shows the rhetorical use to which Origen could put the topic of Jesus' circumcised body; Brakke, how easily Evagrius appropriated language of a "second circumcision" for Christian purposes; and Burrus, how the message of Exodus 12 (on the Paschal sacrifice) could be preserved for

Christians "through transformation", resulting in a certain ambivalence toward Judaism. On the other hand, Clark illustrates how the author of the treatise "On Riches" deems those Christians who refuse to divest here and now no better than "Jews", who are very negatively cast. Although the author of this treatise could construe Christianity as a religion of "law", he by no means thought that Christians should imitate the rich patriarchs of old.

An intriguing aspect of the essays concerns *how* the exegetes wrought rigorous – or, in some cases, less rigorous – meanings from the Biblical texts they employed to advance their positions. Here, Weidemann elaborates the ways in which even within the New Testament books themselves, some manipulation of previous materials either produces or reduces ascetic meaning. The techniques with which patristic commentators worked by no means devolve into something as simple as "literal" versus "allegorical" readings. Sometimes authors who criticize allegorical interpretation abundantly use it themselves, as Samuel Moawad illustrates in the case of Shenute. The essays on Origen and Evagrius, to be sure, show the wonders of allegorical interpretation, while the treatise "On Riches" brings out in full rigor the "literal" application of Jesus' claim regarding the rich man's entrance to Heaven. In some cases, as Chin shows for Origen in his *Homily 20 on Joshua*, the power of scriptural words is such that they can do their work without even being understood.

In one technique, scribes and exegetes could add to or change the text on which they worked, to make it more agreeable to orthodox sentiment, as Barrier shows in the case of the *Acts of Paul and Thecla.* They could also alter their *own* writings, adding Biblical verses to give fuller support to a particular position, as Ambrosiaster did in his *Commentary on 1 Corinthians*, as Hunter illustrates. As noted above, even by the mere repositioning the time of an event's occurrence (as Weidemann's example of Luke's positioning of Peter's cure of his mother-in-law *before* his call to discipleship) could effect the necessary ascetic message. And the emotional force of Biblical verses could be strengthened if a bishop (as Hoffmann details in the case of Cyprian) was highly adept in using rhetorical techniques and tropes to rouse his audience.

"Contextualization" was another common way of creating ascetic meaning, or, alternatively, lessening the ascetic rigor of a text. Thus Clement, as Kovacs shows, appealed to the notion of contextualization against his Gnostic opponents: they must quote the *whole* of a Biblical passage, not merely single out a few words that might advance their cause. And the lively dialogist, the young virgin Helia, in Burrus' account, accuses those who oppose her desire to remain a virgin of "selective quotation": if they took whole passages in context, she argues, they would see that her claim for rigorous ascetic renunciation was correct.

Yet "deconextualization" could also lend assistance to the ascetic exegete. By focusing on the meaning of a particular word, quite removed from the larger sense of a sentence, the exegete could create the meaning he needed for his argument. Thus Karman illustrates how patristic exegetes could creatively

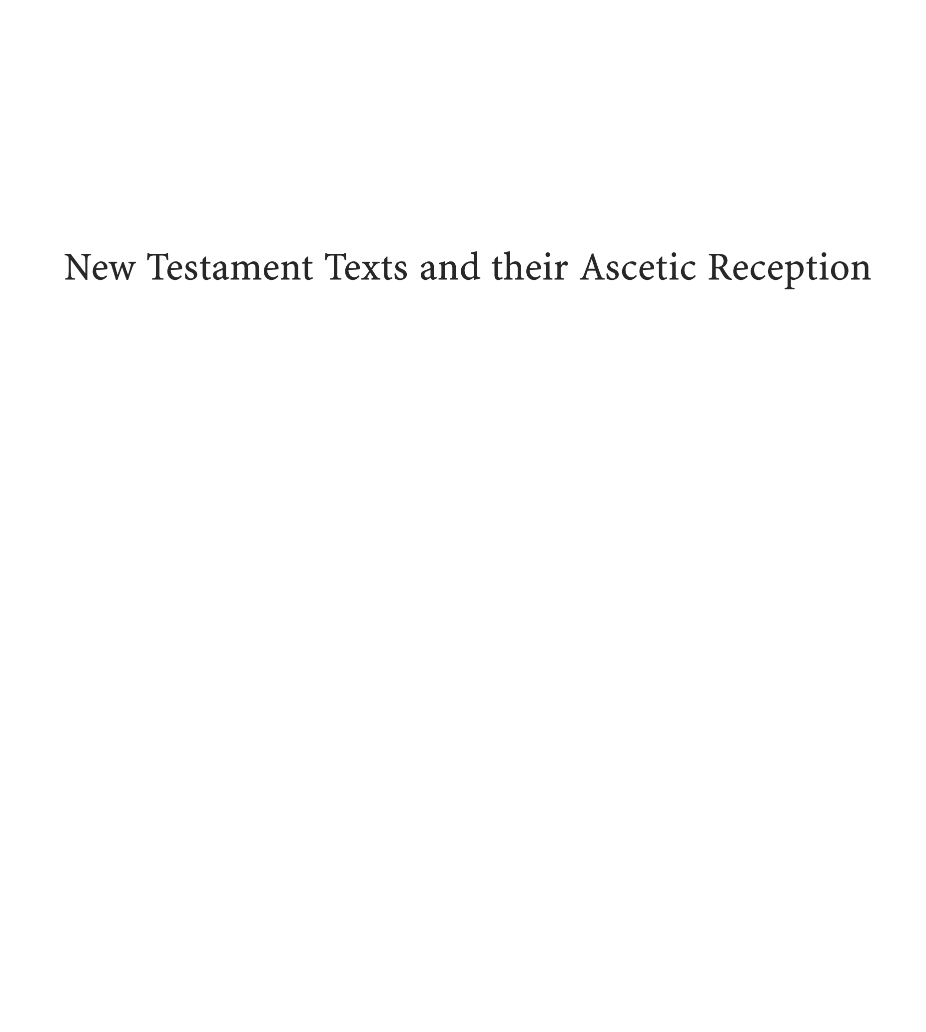
interpret the word "until" (ἕως) in Matthew 1:25 (that Joseph did not know Mary "until" she had given birth) to argue that Joseph and Mary *never* had sexual relations. Just as Jesus vowed to be with his disciples "until" the end of time (Matt 28:20) – i. e., forever – so the perpetual virginity of Mary might be given an exegetical assist by a different understanding of one word.

"Internalization" was another interpretive ploy. Ancient Christian writers could perform acts of "interiorization" to make verses describing outward acts and deeds (e. g., fornication) apply to inward states, as Horyacha shows for Pseudo-Macarius; historical facts and eschatological promises similarly become events in the mystery of the soul. Texts themselves become "internalized" in the monastic's mind, so that the distinction between text and reader breaks down, as Brakke argues in the case of Evagrius.

Similarly, Biblical events that took place in times past could be "eternalized", as Burrus puts it, so that they are always happening "now". As an example, she cites Origen's treatment of Passover, which happens "now" for the Christian in the act of reading. As early as Luke's Gospel, Weidemann claims, the link of celibacy with the resurrection could be recast so that it was a requirement for real Christians *now*, not just in an "angelic" life in the Kingdom. Last, Christians who thought that only in the afterlife would poor and rich be equalized were harshly judged by the author of "On Riches", who claimed that such equality should not be relegated merely to a mythical Golden Age of yore or to a future millennium: past and future should be condensed into the "now" when it comes to redistribution of wealth.

Last, a "gender-bending" exegetical technique is evident in some of interpretations. As Davis notes in his discussion of the "crowns" that martyrs and ascetics are represented as winning, the metaphor of "winning the crown" derives from the (male) activity of the athletic contest – but how easily it could cross sexes to apply to women ascetic devotees, such as Severa, Macrina, and Paula! Women are thus assured that if they have run the race to the finish, they, along with male contenders, will receive their "crown".

By such exegetical techniques and innovative readings, Christian writers and clergy of ancient Christianity created ethical, theological, and ascetic meaning for their respective audiences. The essays in this volume thus illustrate just how *much* work was expended by Biblical and patristic authors to advance their respective positions in debates over early Christian asceticism.



New Testament Texts and their Ascetic Reception

Hans-Ulrich Weidemann

Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker

Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief

1. Einleitung

In ihrer 1999 erschienen Monographie „Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity" widmet sich Elizabeth A. Clark der „asketischen Sinnproduktion", die altkirchliche Autoren insbesondere in ihren Kommentaren zur Bibel betrieben haben. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die christliche Bibel, Altes wie Neues Testament, nur ganz sporadisch eindeutige und direkte Schriftbelege für asketische Praxis liefert.[1] Clark legt sodann dar, wie man in asketischen Milieus, und das heißt immer: auf dem Hintergrund asketischer Praxis und Erfahrung,[2] Bibeltexte las und mit welchen hermeneutischen Strategien und Lese-Techniken dadurch eine „asceticized *Wirkungsgeschichte*" des biblischen Textes produziert wurde.[3]

Grundlegend für die von Clark untersuchten Texte und damit auch Ausgangspunkt ihrer Untersuchung ist die Unterscheidung von „Schrift" und „Kommentar".[4] Den Kirchenschriftstellern des 2. bis 5. Jahrhunderts lag die Schrift als bereits (in wesentlichen Teilen) *kanonisierte* vor. Das wiederum führt dazu, dass sie ihre Anliegen nur durch *Interpretation* der sakralen Texte, also durch *Auslegung* verfolgen konnten: „Once a Biblical text – for example Genesis – was deemed sacred literature, it could not be rejected, only interpreted". Damit stünden die altkirchlichen Interpreten vor der Herausforderung, „to assimilate the earlier traditions they claimed to own – in this case both the Old and the New Testaments – to the demands of their new ascetic agendas."[5]

1 Clark, Reading, 1: „How, given the the Bible's sometime recalcitrance, could the living expe rience of Christian renunciants find a Scriptural justification? How might they derive a consist ently ascetic message from the Bible?".

2 Es geht Clark um die „imbrication of ascetic readings of the Bible in the lives of Christian renunciants", um den Nachweis, „how the interpretation of Biblical texts intersected with the lives of these early Christians and their communities". Die Kirchenschriftsteller und ihre Gemeinden haben nicht alleine theoretische, sondern insbesondere *praktische* Bedürfnisse (ebd. 9), daher formuliert sie (ebd. 12 zu Chrysostomos, Hieronymus und Origenes) pointiert: „Here, ascetic interpretation and ascetic praxis meet".

3 Vgl. Clark, Reading, 4.

4 Dazu programmatisch Clark, Reading, 5 11 (im Anschluss an R. Barthes, M. Foucault und J. Derrida).

5 Clark, Reading, 10.

Gerade an dieser Stelle ergibt sich nun bei einer Anwendung von Clarks produktiver Fragestellung auf das Neue Testament, also bei einem Wechsel von einer patristischen zu einer exegetischen Perspektive, eine charakteristische Verschiebung. Laut Clark kreierten die Kirchenschriftsteller „a new asceticized Scripture – but by interpretation, not (usually) by a literal erasure or replacement of the Biblical words."[6] Eben dieser Aspekt stellt sich anders dar, wenn man die Frage nach asketischer Sinnproduktion nicht im Kontext der Rezeption der Schrift, sondern dem ihrer sukzessiven *Entstehung* stellt. Denn im Falle der erst später als kanonisch rezipierten neutestamentlichen Schriften wird asketischer Sinn nicht durch Interpretation, sondern durch literarische (Neu-)Produktion gewonnen.

Es geht also im Folgenden darum, exemplarisch die Prozesse asketischer Sinnproduktion bei der *Entstehung* neutestamentlicher Schriften zu beleuchten, nicht die bei deren Kommentierung. Damit wird erneut deutlich, dass die asketisch gesinnten Kirchenschriftsteller durchaus Ansatzpunkte in den kanonischen Schriften selbst hatten, von denen aus sie ihre eigene kreative Tätigkeit auch in andere, „nichtasketische" Bereiche vorantreiben konnten. Vor allem aber kann gezeigt werden, dass die Väter des 2. bis 5. Jahrhunderts Prozesse fortsetzen, fortschreiben, verstärken, teilweise neu gewichten und akzentuieren, eventuell auch bewusst selektieren und ignorieren, die schon bei neutestamentlichen Autoren des ausgehenden 1. Jahrhunderts angelegt waren. In der formativen Phase des neutestamentlichen Kanons lassen sich also bereits Linien erkennen, die bei seiner *Kommentierung* fortgesetzt werden – und denen später gerade durch die Kommentierung gegenüber anderen zur Dominanz verholfen wird. Dies wird für uns dort literarisch greifbar (und auch einigermaßen nachweisbar), wo jüngere Schriften durch Aufnahme oder Fortschreibung älterer Schriften entstanden sind.

Es geht mir also nicht um eine (weitere) Sammlung von asketisch rezipierbaren Aussagen des Neuen Testaments[7] oder um eine neue Hypothese zu den Ursprüngen der frühchristlichen Askese.[8] Vorausgesetzt werden kann allerdings mit der älteren Forschung, dass asketische „Milieus" (was immer man jeweils darunter versteht) nicht erst zur Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Texte gehören, sondern bereits seine Entstehung begleiteten.[9] Vielmehr geht es darum, Clarks Aufweis der asketischen Sinnproduktion durch *Kommentierung* den Nachweis von asketischer Sinnproduktion bei der *Schriftwerdung* an die Seite zu stellen, genauer: asketische Sinnproduktion bei

6 Clark, Reading, 5. Ebd. 6: „the explication of Biblical verses became the accepted mode of meaning production for the Christian interpreter".

7 Vgl. dazu den klassischen Überblick bei Campenhausen, Askese, außerdem Niederwimmer, Askese. Ausführlich dann Vaage/Wimbush, Asceticism.

8 Vgl. dazu Kretschmar, Beitrag, im Anschluss an Peterson, Beobachtungen.

9 Kretschmar, Beitrag, vermutet z. B. die Ursprünge der frühchristlichen Askese bei den ur christlichen Wanderpropheten.

der Entstehung neutestamentlicher Spätschriften nachzuzeichnen, die in Auseinandersetzung mit literarischen Vorlagen entstanden sind.

Exemplarisch bieten sich für eine erste Fallstudie das *Lukasevangelium* sowie der *1. Timotheusbrief* an und zwar aus drei Gründen: (1.) Das lukanische Doppelwerk und die sog. Pastoralbriefe – die beiden Corpora dürften etwa um die Jahrhundertwende entstanden sein – scheinen im Hinblick auf Askese geradezu gegensätzliche Positionen einzunehmen, zeigen also in jedem Fall am Thema Interesse.[10] (2.) Beide Textcorpora setzen erhaltene und später sogar kanonisierte Prätexte voraus, deren asketisches Potential sie entweder vermehren und verstärken (LkEv) oder begrenzen und kontrollieren (1 Tim) wollen. In beiden Fällen lässt sich also verfolgen, wie asketischer Sinn durch *literarische Produktion* generiert wird. (3.) Beide Schriften entstammen zudem einem „paulinischen" Milieu, auch wenn Einzelheiten hier umstritten sind.

Zum *Lukasevangelium:* Setzt man die Zweiquellentheorie samt der Markuspriorität voraus, dann hat Lukas das ihm vorliegende, ältere Markusevangelium zu etwa zwei Dritteln in sein eigenes Evangelium integriert und den Stoff zugleich einer umfas senden redaktionellen Arbeit unterworfen.[11] Im Hinblick auf unsere Fragestellung wird man daher darauf achten, mit welchen redaktionellen Techniken Lukas „asketischen Sinn produziert". Hierfür bietet sich die Anwendung des „klassischen" Instrumenta riums der *Redaktionskritik* an. Hier wird mit den Worten K. Bergers der Text unter dem Gesichtspunkt der Innovation betrachtet, d. h. der Veränderung, die er gegenüber verarbeiteten Traditionen wie auch gegenüber Vorgängern in der Gattung aufweist.[12] Diese Veränderungen werden meist dadurch erreicht, dass aus der Vielzahl überlie ferter Traditionen eine bestimmte Tradition (oder ein Bündel an Traditionen) neu akzentuiert wird, während andere eventuell der Selektion zum Opfer fallen oder in den Hintergrund treten.[13] Durch eine Analyse dieser Innovationen, die hier natürlich nur selektiv zu leisten ist, lassen sich das Interesse bzw. die Tendenz der hier vorgenom menen lukanischen „Nacherzählung" des Markusevangeliums erheben.

Die drei sog. *Pastoralbriefe* wiederum setzen ein bereits bestehendes Corpus Pauli num voraus, das sie ergänzen und dessen Rezeption sie eben durch diese Ergänzung in bestimmte Richtungen lenken wollen.[14] Dazu wählt der Verfasser die Pseudepi

10 Vgl. Seim, Children, 115: „With regard to the obvious ambivalence of Pauline tradition con cerning asceticism, Luke supports and intensifies Paul's ascetic preference in ways that are opposed to the domestic accomodations of the Pastoral letters".

11 Dies gilt unbenommen der von Wolter, Lk, 12 u. ö. formulierten Anfragen an eine zu sche matische Anwendung der Zweiquellentheorie. Mit Recht weist Wolter (ebd. 14) zudem die Annahme eines ausschließlich literarisch vermittelten Zugangs zur Jesusüberlieferung zurück. Auch Berger, Exegese, 208, betont „verschiedene Grade der Fixiertheit von Traditionen".

12 Berger, Exegese, 202. Laut Berger bestehen die vom Redaktor zumeist angewandten Eingriffe in Selektion und Kombination.

13 Berger, Exegese, 204.

14 Dazu grundlegend Merz, Selbstauslegung, sowie Merz, Amore Pauli.

graphie: Mittels dreier fingierter Briefe des Apostels an zwei seiner engsten Mitarbeiter sollen gewisse Aussagen des Paulus einer Art „Selbstkorrektur“ unterzogen werden, indem ihnen anderslautende, grundsätzlicher formulierte Anweisungen an die Seite gestellt werden.[15] Die Wahl der Adressatenfiktion sowie die hier wiederholt betonte zeitlich unbefristete und lokal uneingeschränkte Gültigkeit der Anweisungen sollen dabei die Interpretationshoheit der Pastoralbriefe sichern.[16]

Zur *Definition* von „Askese“: Für die Zwecke dieses Aufsatzes ist eine relativ offene Definition von „Askese“ am brauchbarsten, die den Aspekt des dauerhaften oder zumindest des wiederholten *Verzichts* in den Vordergrund stellt. An dieser Stelle ist aber an den Einspruch J.S. Kloppenborgs zu erinnern, der in Auseinandersetzung mit J.R. Valantasis zu Recht darauf hingewiesen hat, dass eine zu allgemeine Definition von Askese insbesondere unter Absehung des *Körpers* unbrauchbar ist.[17] Deswegen sei betont, dass hier keineswegs die klaren Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Schriften und späterer, im engeren Sinne asketischer Literatur verwischt werden sollen. Allerdings geht es uns darum, die Zwischenstufen, Übergänge und Grauzonen zwischen jener und dieser Literatur zu markieren.

Auch Elizabeth A. Clark versteht Askese primär unter dem Aspekt des Verzichts (*renunciation*), dies aber im Horizont der gegenseitigen Interaktion von Körper und Seele als „bodily discipline serving to strengten the soul“.[18] Vor allem aber weist sie darauf hin, dass sich dieser körperliche Verzicht nicht allein auf Sexualität, Ehe und Fortpflanzung bezieht, sondern ebenso auf Geld und Besitz, bestimmte Nahrungsmittel, Schlaf, Sozialkontakte, Körperpflege, Kleidung usw., und außerdem auf den Kampf gegen Laster. Hinzuzufügen wären körperliche Techniken wie die Einübung („Training“) in das Gebetsleben usw.

Wir reden von Askese im Folgenden also im Sinne eines programmatischen und religiös begründeten Verzichts auf *Sexualität* (bzw. die Ehe) und bestimmte *Nahrungsmittel.* Die Beschränkung auf Sexualitäts- und Nahrungs-

15 Merz, Amore Pauli, 281. Ebd. 280 pointiert: „Die Wahl der Gattung des pseudoapostolischen Briefs setzt zwingend die Rezeption dieses Briefes im literarischen Zusammenhang mit anderen paulinischen Briefen voraus“.

16 Merz, Amore Pauli, 284.

17 Dazu instruktiv Kloppenborg, Making Sense. Kloppenborg problematisiert „a fairly generous definition of asceticism“, unter die dann auch die kanonischen Evangelien fallen würden, und plädiert statt dessen für „a narrower and more restrictive definition of asceticism that precisely *excludes* the canonical gospels“ (150). Diese enge Definition von Askese hat den menschlichen *Körper* (und zwar als „resistant, disciplined body“) zum Zentrum: „It is the body itself that provides the particular ‚surface‘ of performance“, und weiter: „the deployment of power in asceticism always concerns the human body, however much the ‚body‘ itself is socially constructed“ (ebd. 151 f.). Damit sind die Evangelien trotz ihrer Hochschätzung von Enthaltsamkeit, Selbstkontrolle, Besitzlosigkeit etc. laut Kloppenborg nicht asketisch, da eben Jesu Körper nicht als „a site where self mastery is displayed“ präsentiert werde: „the body of Jesus is not a resistant body“ (155).

18 Clark, Asceticism, 30, auch zum Folgenden siehe ebd.

askese ist zwar auch den Platzzwängen geschuldet, aber es sind doch gerade diese beiden Bereiche, die bereits in neutestamentlichen Schriften asketisch thematisiert und sogar miteinander verbunden werden: So nennt der pastorale Paulus in 1 Tim 4,3 gerade diese beiden zusammen, und auch in Lk 17,27 geht es um essen, trinken und den Geschlechtsverkehr (s. u.).[19] Dass dem eine analoge Untersuchung zum Thema Reichtum und Besitz, aber auch der Beherrschung von Emotionen und der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) an die Seite zu stellen wäre, sei nur am Rande vermerkt.

2. Asketische Sinnproduktion im Lukasevangelium

2.1 Nahrung, Sexualität und Besitz „in den Tagen des Menschensohnes" (Lk 17,26 – 30)

Einleitend sei ein typisch lukanisches Doppelexempel herangezogen, das der dritte Evangelist vermutlich in Aufnahme und Fortschreibung von Logienstoff (vgl. Mt 24,37 – 39) selbst gebildet hat.[20] In Lk 17,26 – 30 parallelisiert Lukas „die Tage des Menschensohnes", d. h. die Zeit vor dessen blitzartiger Ankunft (17,24), mit den „Tagen" Noahs bzw. Lots. Das damalige Verhalten der Menschen vor der Sintflut bzw. vor der Vernichtung Sodoms und das der jetzt lebenden Menschen entsprechen sich. Der Vergleichspunkt ist bemerkenswerterweise der Umgang mit Nahrung, Sexualität und Besitz.

26 a Und wie (καὶ καθώς) es war in den Tagen Noahs,
b so (οὕτως) wird es auch sein in den Tagen des Menschensohnes:
27 a Sie aßen, tranken, heirateten, ließen sich heiraten[21]
(ἤσθιον, ἔπινον, ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο),
b bis zu dem Tag, an dem Noah in die Arche stieg,
c und die Flut kam

19 Vgl. auch Röm 13,13: Gewarnt wird zunächst vor ausufernden Ess und Trinkgelagen (μὴ κώμοις καὶ μέθαις), dann vor geschlechtlichen Ausschweifungen (μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις) sowie vor Zorn und gewalttätigem Eifer (μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ). Aus 1 Kor 6,13 (βρώματα und πορνεία) kann man schließen, dass die Korinther sowohl Speisen als auch Sexualität für sittlich indifferent gehalten haben, wogegen Paulus vorgeht (dazu Zeller, 1 Kor, 223 f.). Erhellend ist das von Lindemann, 1 Kor, 146.152, z.St. angeführte Zitat von Epiktet, *Diss* II 8,12 (der Mensch solle darüber nachdenken, *was er isst*, und *mit wem er sich ehelich verbindet*). Vgl. außerdem Sir 19,2 (*Wein* und *Frauen* machen besonnene Männer abtrünnig).

20 Dazu Heil, Lukas, 171 173.177 f.: 17,26 f. (Noah) geht mit kleinen redaktionellen Änderungen wohl auf Q zurück (par Mt 24,37 39), 17,28 f. (Lot) dürfte lukanische Ergänzung sein; so auch Eckey, Lk II, 744. Das ist allerdings durchaus umstritten, vgl. die bei Klein, Lk, 569, skizzierte Diskussion. Luz, Mt IV, 446, geht z. B. davon aus, dass Matthäus den Q Text gekürzt hat.

21 Zu γαμίζειν i. S. von „sich freien lassen, heiraten (v. Frauen)" vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, 303.

d und alle vernichtete (καὶ ἀπώλεσεν πάντας).
28 a Ebenso wie (ὁμοίως καθὼς) es auch in den Tagen Lots war:
b sie aßen, tranken, kauften, verkauften, pflanzten, bauten.
(ἤσθιον, ἔπινον, ἠγόραζον, ἐπώλουν, ἐφύτευον, ᾠκοδόμουν)
29 a An dem Tag aber, an dem Lot hinausging aus Sodom,
b regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel
c und vernichtete alle (καὶ ἀπώλεσεν πάντας.).
30 a Ebenso (κατὰ τὰ αὐτὰ) wird es an dem Tag sein,
b an dem der Menschensohn offenbart wird (ἀποκαλύπτεται).

Vor allem aber wird durch das zweite Beispiel der die Erwartungen des bibelkundigen Lesers unterlaufende Effekt verstärkt. Denn im Unterschied zu den alttestamentlichen Vorlagen[22] werden die Zeitgenossen Noahs und Lots (und damit auch die des Menschensohnes) keineswegs als Verbrecher oder Sünder (v. a. im sexuellen Sinne) portraitiert, sondern als ganz „normale" Menschen, die im Hinblick auf Nahrung, Sexualität und Besitz eben „unasketisch" leben, weil sie durch Nahrungsaufnahme, Nachkommen, Besitz, Vorräte und Unterkunft für die Zukunft vorsorgen. Gegen die alttestamentlichen Prätexte sind es konkret die Nahrungsaufnahme („essen und trinken"), Sexualität („heiraten und verheiratet werden" bzw. Geschlechtsverkehr haben[23]) und ökonomische Handlungen („kaufen und verkaufen, pflanzen und bauen"), die diese Menschen von jenen ihrer Zeitgenossen unterscheiden, denen bewusst ist, dass die aktuelle Zeit ihrem Ende entgegengeht und eine umfassende Katastrophe bevorsteht. Es geht Lukas hier keineswegs um eine Anklage der Noah- oder der Lotgeneration,[24] sondern um eine *Gegenüberstellung:* Am Essen, an der Sexualität sowie an der Haltung zu Besitz, Vorrat und Handel unterscheiden sich damals wie aktuell zwei Gruppen von Menschen; jene, denen das nahende Ende bewusst ist, und jene, denen dies verborgen bleibt. Wenn Lukas den Text nach „innen", an die Jünger (17,22) gerichtet sein lässt, dann verstärkt sich dieser Aspekt noch.

Lukas hat diesen Text offenbar bewusst mit anderen Texten seines Evangeliums vernetzt: Gegen seine Q Vorlage hat er die Wendung „So wird sein die Ankunft des Menschensohnes" (vgl. Mt 24,37.39) durch „So wird es sein *in den Tagen* des Men schensohnes" ersetzt und dadurch einen Bezug zu Lk 5,35 hergestellt: Die „Tage des Menschensohnes" sind „jene Tage" nach der Wegnahme des Bräutigams, an denen die Nachfolger Jesu abstinent leben (s. u.). Weitere Bezüge stellt Lukas zu Jesu Ant wort an die Sadduzäer (Lk 20,34 36)[25] sowie zum Gastmahlgleichnis (Lk 14,16 24)

22 Vgl. Gen 6,5.12 f.; 18,20 22; 19,13 sowie Jer 23,14; Ez 16,49 f. und Lk 10,12.
23 Belege für diesen Sprachgebrauch bei Wolter, Lk, 582.
24 Vgl. Luz, Mt IV, 450, der mit Recht zu Mt 24,37 39 bemerkt, es gehe hier keineswegs um eine verdeckte Anklage der Noahgeneration.
25 Aus Mk 12,25 übernimmt Lukas in 20,35 die Wendung οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, formu

her.[26] Indem er außerdem τρώγοντες καὶ πίνοντες (Mt 24,38 = Q) durch ἤσθιον, ἔπινον ersetzt, verbindet er den Text mit einer Reihe von Passagen, in denen unbedarftes „Essen und Trinken“ das Zeichen dafür ist, dass sich Menschen des drohenden Endes nicht bewusst sind.[27]

Diese Linien verfolgen wir nun weiter, wobei wir uns auf die Themen Sexualität (bzw. Ehe) und Nahrung beschränken müssen.

2.2 Engelsgleich und alleinstehend: Der lukanische Jesus über die Ehe und Jungfräulichkeit

Dass der dritte Evangelist eine skeptische bis ablehnende Haltung zu Ehe und Sexualität einnimmt, wurde schon mehrfach, meist in bedauerndem Tonfall, festgestellt. So konstatiert beispielsweise Helga Melzer-Keller bei Lukas ein „Desinteresse an der Ehe“, mehr noch: Lukas habe „in den familiären und insbesondere den ehelichen Bindungen ein potentielles Hindernis für die Nachfolge gesehen.“[28]

Das zeigt sich ex negativo bereits in der *ersatzlosen Streichung* des Gesprächs Jesu mit den Pharisäern über die Ehe (Mk 10,2 9). In dessen Verlauf hatte Jesus unter Rekurs auf Gen 1,27 und 2,24 die Ehe von Mann und Frau als dem ursprünglichen Schöp ferwillen entsprechend gekennzeichnet und ihre Untrennbarkeit bekräftigt (Mk 10,6 9). Eine derartige protologische Aussage über die lebenslange monogame Ehe sucht man damit im lukanischen Doppelwerk vergebens! *Lukas selektiert seine Vorlage mit asketischer Tendenz.*

liert aber in 17,25 mit finiten Verben (ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο) anstatt mit Partizipien (vgl. Mt 24,38: γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες).

26 Diesen Bezug stellt Lukas insbesondere bei den drei (wohl lukanischen, s. u.) Absagen der Ersteingeladenen her: die ersten beiden haben einen Acker bzw. fünf Joch Ochsen *gekauft* (14,18 f.: ἠγόρησα, vgl. 17,28: ἠγόραζον), der dritte hat eine Frau *geheiratet* (14,20: γυναῖκα ἔγημα, vgl. 17,27: ἐγάμουν). Die Bezüge beziehen sich auf das Doppelbeispiel; das spricht dafür, dass 17,28 f. lukanisch ist.

27 Vgl. dazu 12,19 (Der reiche Kornbauer sagt: ἀναπαύο, φάγε, πίε, εὐφραίνου, bevor Gott in derselben Nacht sein Leben fordert); 12,22 32, v. a. V. 29 („Fragt nicht, was ihr essen und trinken sollt und habt keine Angst!“); 12,45 (Weil der böse Knecht nicht mit der Rückkehr seines Herrn rechnet, ἄρξηται […] ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι); außerdem 16,20 f.

28 Melzer Keller, Jesus, 312. Vgl. Seim, Children, 115: „this gospel took a critical stance on marriage“, ebd. 120 spricht sie sogar von „[t]he criticism of marriage in Luke“. Seim verweist auf den antimarkionitischen Prolog zum Lukasevangelium, laut dem der dritte Evangelist un verheiratet (ἀγύναιος) und kinderlos (ἄτεκνος) und voll des Heiligen Geistes (πλήρης πνεύματος ἁγίου) entschlafen sei. Die Kombination von Sexualaskese und Geisterfüllung ist durchaus typisch lukanisch (s. u.). Vgl. auch Perroni, Jüngerinnen, 187: „Es ist also unbestreitbar, dass eine negative Sicht der Ehe Teil des Denkens des dritten Evangelisten ist“. Durchgehend anders Wolter, Lk.

Es wird kein Zufall sein, dass sich wichtige Aussagen des lukanischen Jesus zu Ehe und Familie gerade in Lk 14 – 18 finden. Michael Wolter hat überzeugend herausgestellt, dass die beiden lukanischen Versionen der sog. Nachfolgeworte (Lk 14,26/18,29) eine Inclusio um den ganzen Abschnitt 14,25 – 18,34 bilden.[29] In ihm findet sich nicht nur das lukanische Ehescheidungslogion (16,18), sondern auch die genannte Passage aus der Endzeitrede (17,26 f., s. o.). Diesem Abschnitt hat Lukas in 14,1 – 24 die letzte seiner drei Pharisäermahlszenen vorangestellt, die in das sog. Gastmahlgleichnis (14,16 – 24) einmündet.[30] Alle diese Texte hat Lk mit „asketischen“ Signalen vernetzt. Zwar ist der lukanische Anteil an jeder einzelnen dieser Passagen auch umstritten, doch ergibt sich m. E. ein relativ eindeutiges Gesamtbild.

2.2.1 Absage aufgrund von Heirat: das Gastmahlgleichnis (Lk 14,15 – 24)

In der lukanischen Fassung des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Lk 14,15 – 24) stellt eine Eheschließung „ein potentielles Hindernis für die Annahme der Einladung Gottes dar“.[31] Auch wenn die komplexe Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte dieses Textes nicht mehr vollständig aufgehellt werden kann,[32] so dürfte doch gerade in 14,20 die Hand des Lukas im Spiel sein. Im Unterschied zur matthäischen Fassung des Gleichnisses exemplifiziert Lukas das überraschende Fernbleiben *aller* Eingeladenen (14,16.18) beim Festmahl mittels *dreier* exemplarischer Absagen.[33] Die ersten beiden werden mit dem Kauf eines Ackers bzw. von fünf Joch Ochsen begründet,[34] die dritte mit der Vermählung des Eingeladenen. Diese dritte Absage ist gegenüber den ersten beiden eine Steigerung,[35] sie ist zudem knapper und deutlich „unhöflicher“ formuliert als die anderen: Gerade der Frischvermählte lehnt die Aufforderung, beim Gastmahl zu erscheinen, brüsk ab.[36] Wenn der Gastgeber am Ende

29 Wolter, Lk, 514. Vgl. ebd. 367: „Lukas lässt Jesus zunächst eine Rede über die Bedingungen der Jüngerschaft halten, die an die Öffentlichkeit gerichtet ist (ὄχλοι πολλοί; V. 25). Danach wechseln sich Adressaten, die diese Bedingungen erfüllen, immer mit solchen ab, die sie nicht erfüllen“.

30 Eckey, Lk II, 666, vermutet, dass Lk 14,26.27.34 35 wohl schon in Q zusammen standen (vgl. Mt 10,37 f.; 5,13) und mit dem Gastmahlgleichnis verbunden waren.

31 Mit Recht Perroni, Jüngerinnen, 187.

32 Laut Heil, Lukas, 84 f., stammt das Gleichnis aus Q.

33 Vgl. ThomEv 64. Die dritte Absage (von insgesamt vieren) wird hier mit der Ausrichtung des Hochzeitsmahles für einen Freund begründet.

34 Vgl. die als Grund für die Absage genannten Wendungen ἀγρὸν ἠγόρασα (14,18) und ζεύγη βοῶν ἠγόρασα πέντε (14,19) mit den Aktivitäten der Lot Generation laut 17,29 (lk): ἠγόραζον, ἐπώλουν. Anders Mt 22,5. Auch laut Heil, Lukas, 86 f., sind Lk 14,18 f. und 14,20 lukanische Redaktion.

35 Auch Eckey, Lk II, 661, sieht in der Abfolge Acker Ochsen Ehefrau eine Klimax.

36 In 14,20 fehlt im Unterschied zu den beiden vorigen Absagen die höfliche Formulierung ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρῃτημένον (14,18 f.), außerdem formuliert nur der Verheiratete apodiktisch: διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν. Die Vermählung ist explizit als *Grund* seines Nichterscheinens ge nannt, was Wolter, Lk, 511 f., ebenfalls ganz übergeht.

des Gleichnisses dann formuliert: „Ich sage euch: keiner jener Männer, die eingeladen waren, wird von meinem Mahl essen!“ (14,24 = lkRed), dann bezieht sich das nicht zuletzt auf jene Männer, für die die Eheschließung bzw. die eheliche Sexualität wichtiger ist als die Annahme der Einladung zum Mahl. Immerhin hätte der frischgebackene Ehemann ja seine Frau zu Hause zurücklassen müssen, um zum Gastmahl zu „kommen“ (14,17); in der narrativen Logik des Textes gilt die Einladung ja offensichtlich nicht für die Ehefrau, das stattfindende Mahl ist ein „typisch griechisches“ Männermahl!

W. Eckey bringt daher die lukanische Intention bei der Ausformulierung des Gleichnisses gut auf den Punkt: „Die eheliche Bindung hat hinter der Einladung zum Heil im Reich Gottes zurückzustehen; die Ehe ist eine Institution des vergehenden Äons (20,34–36, vgl. 1 Kor 7,29–35).“[37]

2.2.2 Das Verlassen der Ehefrau (Lk 14,26; 18,29 sowie 16,18)

Diese beim Gastmahlgleichnis festgestellte Tendenz prägt auch die lukanische Fassung der sog. Nachfolgeworte. Lukas bietet *zwei* Versionen des Logions, sie stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus zwei unterschiedlichen Quellen: Das aus dem Markusevangelium verarbeitet er in 18,29 (vgl. Mk 10,29 par Mt 19,29), das mutmaßlich aus der Logienüberlieferung stammende in 14,29 (Q 14,26 f. par Mt 10,37 f.).[38] Dieses war wohl schon vorlukanisch mit dem Logion vom Kreuztragen kombiniert.[39] Lukas stellt es pointiert an den Anfang einer an die „vielen Volksscharen“ gerichteten Rede Jesu über die radikalen Bedingungen der Jüngerschaft (14,25–35).

Neben einer Reihe von stilistischen Modifikationen überarbeitet Lukas die beiden Logien insbesondere dadurch, dass er beide Male in die Kataloge der um der Nachfolge willen zu „verwerfenden“[40] bzw. zu „verlassenden“ Personen die *Ehefrau* (γυνή) einträgt. Dass Lukas mit dieser Aktion „nicht die Ehe relativieren“, sondern „nur die Lückenlosigkeit der innerfamiliären Beziehung zum Ausdruck bringen wollte“,[41] ist ganz unwahrscheinlich. Sollte sich die Ehefrau als Hindernis für die Jüngerschaft erweisen, dann ist sie ebenso

37 Eckey, Lk II, 662.

38 Vgl. Heil, Lukas, 97.

39 Lukas zitiert offenbar Mk 8,34 schon in Lk 9,23. Aus Mt 10,37 f. geht hervor, dass der in 14,26 f. zitierte Doppelspruch wohl schon in Q stand.

40 Bauer/Aland, Wörterbuch, 1058, notiert auch zu Lk 14,26 nur die Bedeutung „hassen“, doch passt hier „verschmähen, vernachlässigen, nicht wollen“ besser (vgl. Menge, Großwörterbuch, 457). Laut Eckey, Lk II, 666, war schon Q mit μισεῖν formuliert, in diesem Fall hätte Matthäus in ὁ φιλῶν […] ὑπὲρ ἐμέ umformuliert.

41 Wolter, Lk, 517. 602. Wolters Behauptung, die lukanische Ergänzung der Ehefrau solle „selbstverständlich“ (!) nicht die Ehe relativieren, bleibt ohne Begründung.

„hintanzusetzen“[42] wie Vater und Mutter, Kinder, Brüder und Schwestern, der Haushalt sowie das eigene Leben.

Im Einzelnen: In Lk 14,25 35 *eröffnet* das Logion eine an das mit Jesus ziehende Volk gerichtete Rede über die Bedingungen der Jüngerschaft: „Lukas fingiert also eine rhetorische Situation, in der das Jüngerwerden noch bevorsteht, und er lässt Jesus damit zwingende Voraussetzungen für den Eintritt in den Kreis seiner Jünger for mulieren.“[43] Dem um die Hintanstellung der Ehefrau erweiterten Logion stellt Lk noch den Konditionalsatz εἴ τις ἔρχεται πρός με voran, mit dem er die abschließende Wendung „der kann nicht mein Jünger sein“ (= Q) ausbalanciert.[44] Diese Apodosis erscheint dreimal innerhalb der Rede (14,26.27.33: οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής). Um Jesu *Jünger* werden zu können, reicht das bloße Kommen zu Jesus *nicht* aus, es gehören die Zurücksetzung aller familiärer Bezüge inklusive der Ehefrau (14,26), das Tragen des eigenen Kreuzes in der Nachfolge (14,27) sowie die Entsagung von allem (πᾶσιν), was man hat (14,33), als notwendige Bedingungen hinzu. Die in diese Ringkomposition eingefügten beiden Gleichnisse vom Turmbau und vom Kriegszug (14,28 32) verdeutlichen, dass die Männer sich vor Eintritt in die Nachfolge über deren Konsequenzen klar zu werden haben. Eben dem dient die öffentliche Rede Jesu.

Im Falle des Rechenschaftsberichtes des Petrus aus Mk 10,28 („Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt“) ersetzt Lukas zunächst das markinische πάντα durch τὰ ἴδια, formuliert den ersten Hauptsatz als Partizipialsatz um und setzt das Hauptverb des zweiten in den Aorist: „Siehe, wir sind in die Nachfolge eingetreten, indem wir ‚Eigenheim und Familie‘ (τὰ ἴδια) verlassen haben“ (18,28).[45] Jesus ant wortet darauf, indem er den Begriff τὰ ἴδια fünffach expliziert: „Keinen gibt es, der ‚Hauswesen‘ (οἰκία), Ehefrau, Geschwister, Eltern und Kinder wegen der Gottes herrschaft verlassen hat, der nicht ein Vielfaches zurückerhält in dieser Zeit und im kommenden Äon ewiges Leben“ (18,29 f.). Die Einfügung der Ehefrau macht hier weitere Operationen am markinischen Text nötig.[46]

In Jesu Antwort herrscht die „Perspektive des verheirateten Mannes“,[47] der um der Königsherrschaft Gottes und der Nachfolge Jesu willen Haus und Familie verlässt, der

42 So übersetzt Wolter, Lk, 515. Vgl. Perroni, Jüngerinnen, 185: „geringachten“.

43 Richtig Wolter, Lk, 516. Einfaches Mitlaufen mache noch keinen zum Jünger, weil von dem viel mehr erwartet werde als von einem Mitläufer (ebd. zu 14,25). Anders Perroni, Jüngerinnen, 186: Jesus wende sich nicht an die Menge, die mit ihm zog, sondern an die „JüngerInnen“, gerade weil die Menge mit ihm zog. Demnach gehe es hier um den „ehelosen Missionar“.

44 Den zweigliedrigen Parallelismus aus der Logienquelle (vgl. Mt 10,37: Vater und Mutter / Sohn und Tochter) hat Lukas in einen dreigliedrigen umformuliert (Vater und Mutter / Ehefrau und Kinder / Brüder und Schwestern).

45 Zu dieser sich aus der folgenden Aufzählung von „Hauswesen“ (οἰκία) und Familienmitgliedern (Ehefrau, Geschwister, Eltern, Kinder) ergebenden Semantik von τὰ ἴδια vgl. Wolter, Lk, 596.

46 So streicht Lukas die dem Rechenschaftsbericht Petri entsprechende Aufzählung οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὴς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγρούς (Mk 10,30), da eine „vielfache Erstat tung“ der Ehefrau in dieser Zeit keinen Sinn machen würde.

47 Wolter, Lk, 602.

sich anders als noch in der Vorlage! dabei aber auch von seiner Ehefrau trennt, also in Zukunft ehelos lebt. Die von Lukas aus dem markinischen Text übernommene Verheißung ewigen Lebens im künftigen Äon (Mk 10,30) wird damit einem Mann zugesprochen, der (auch) seine Ehefrau um der Gottesherrschaft willen verlassen hat! Dieser lukanische Konnex zwischen *Ehelosigkeit* (bzw. sexueller Askese) und *ewigem Leben* war dem Leser bereits in seiner Version des Gastmahlgleichnisses begegnet. Mit Recht formuliert daher Marinella Perroni: „Anders als bei Mk und Mt zielt Lk aber darauf ab, asketische Konnotationen der JüngerInnenschaft autoritativ zu legitimieren, indem er sie auf eine explizite Forderung Jesu an die Gruppe der Zwölf zurückführt.“[48]

Dazu passt die in Lk 16,18 aufbewahrte, vermutlich auf die Logienquelle zurückgehende Fassung des *Ehescheidungslogions* Jesu. Im Unterschied zu Mk 10,11 f. und Mt 5,32 ist es bei Lukas *nicht an die Jünger*, sondern an die „geldgierigen“ Pharisäer gerichtet (vgl. Lk 16,14)! Thema des ganzen Kapitels Lk 16 ist der rechte Umgang mit dem Reichtum. In diesen Kontext hat Lk eine kurze Passage über die Geltung der Tora eingeordnet.[49] Das Ehescheidungslogion dient (nur?) als konkretes Beispiel für den in 16,17 formulierten Grundsatz von der weiterbestehenden Geltung der Tora. Das bei Mk vorangehende Streitgespräch mit Pharisäern über die Unmöglichkeit der Ehescheidung (Mk 10,1 – 9) hat Lukas ganz gestrichen.

In Lk 16,18 wird das Delikt des Ehebruchs (wie in Mk 10,11) für bestimmte Fälle der *Heirat* eines Mannes festgestellt: Ein Mann, der seine eigene Ehefrau entlässt und (in zweiter Ehe) eine andere heiratet, bricht die Ehe, ebenso ein Mann, der eine von einem anderen entlassene Ehefrau (in erster Ehe) heiratet.[50] Im Unterschied zu Mt 5,32 (vgl. 19,9) wird die *Entlassung* der Ehefrau nicht als Ehebruch gewertet, auch ein Verbot der Entlassung der Ehefrau wie in 1 Kor 7,11 fehlt. Mit Recht formuliert daher Turrid Karlsen Seim: „The thrust of the saying is to discourage remarriage rather than forbid divorce.“[51] Sieht man das Logion im Kontext der beiden Nachfolgeworte 14,26/18,29, in den es Lukas ja gestellt hat, dann wird man sogar schlussfolgern, „that Lk 16,18 is not concerned with those who remarry after divorce, but excludes the possibility of remarriage by those disciples who have left their wives without necessarily divorcing them.“[52]

48 Perroni, Jüngerinnen, 188. Vgl. ebd. 189: Ehelosigkeit sei für Lukas die unverzichtbare aske tische Konnotation des Binoms Jünger Mission.

49 Vgl. dazu Heil, Lukas, 139.

50 Wolter, Lk, 556: „Verboten wird weder die Scheidung (Mk 10,2 9 hat Lukas nicht über nommen) noch eine zweite Ehe als solche, sondern dass ein geschiedener Mann erneut heiratet und dass ein Mann eine geschiedene Frau heiratet“. Dass *Lukas* eine zweite Ehe für Männer in der Nachfolge Jesu (z. B. bei Verwitwung) für akzeptabel hält, ist im Lichte von 14,26 und 18,29 jedoch ausgeschlossen.

51 Seim, Children, 120.

52 Seim, Double Message, 224, unter Verweis auf 14,26 und 18,29. Seim fährt fort: „The same applies to new marriages with abandoned wives“. Vgl. auch Melzer Keller, Jesus, 314 f.

2.2.3 Die „Entheiratung" des Petrus

Indem Lukas seinen Jesus in 18,29 gerade *Petrus* gegenüber explizit die *Ehefrau* nennen lässt, die ein Mann um die Königsherrschaft Gottes willen verlassen hat, und damit das allgemeine τὰ ἴδια konkretisiert, insinuiert er, dass eben dies, nämlich das Verlassen nicht nur von Haus und Familie, sondern gerade auch das Verlassen der Ehefrau *konkret auf Petrus zutrifft*. Seit der lukanische Petrus im engeren Sinne ein Jünger Jesu ist, lebt er von seiner Ehefrau getrennt!

Dass Lukas genau diesen Eindruck erwecken will, zeigt seine redaktionelle Umgestaltung des Beginns der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (vgl. Lk 4,14 – 5,11 mit Mk 1,14 – 31). Markus hatte erzählt, dass Jesus kurze Zeit *nach* der Berufung des Petrus und des Andreas (Mk 1,16 f.) im Haus der beiden Brüder in Kapharnaum am Sabbat die Schwiegermutter Petri vom Fieber heilt (1,29 – 31). Der Erstberufene ist also nicht nur Haus(mit)besitzer[53], sondern auch verheiratet! Mehr noch, Petrus ist der einzige Mann aus dem Zwölferkreis, dessen Ehestand eindeutig vorausgesetzt wird – eine harte Nuss für einen „asketisch gesinnten" Evangelisten.

Lukas löst das Problem v. a. durch die redaktionelle Umstellung der markinischen Erzählsequenz. Während die Heilung der Schwiegermutter des Petrus in Kapharnaum bei Markus *nach* dessen Berufung in die Nachfolge (Mk 1,16 – 20) stattfindet (Mk 1,29 f.), so platziert sie Lukas zwar nach der sog. „Antrittspredigt" Jesu in Nazareth (Lk 4,14 – 30),[54] aber noch *vor* der Berufung des Petrus zum Jünger im Zusammenhang mit dem wunderbaren Fischfang am See (Lk 5,1 – 11). Der verheiratete Hausbesitzer Petrus ist also zum Zeitpunkt der Heilung seiner Schweigermutter noch gar nicht zum Jünger im lukanischen Sinne berufen, sondern ist nur Zeuge von Jesu Lehre in der Synagoge von Kapharnaum (vgl. Lk 4,31 f.). Wenn Lukas die Fischfangerzählung mit der Bemerkung abschließt: „Sie verließen alles (πάντα) und folgten ihm nach", dann muss sich dies, wie spätestens in 18,29 deutlich gemacht wird, zumindest im Falle des Petrus auch auf das Verlassen seiner Ehefrau (sowie seines Eigenheims) beziehen.[55]

53 Das Haus von Petrus und Andreas wird auch in Mk 2,1 erwähnt.

54 Die Szene ist aus Material aus dem bei Markus deutlich später erzählten Besuch Jesu in seiner Heimatstadt Nazareth gestaltet. Aus Mk 6,1 16a stammen die Orts und Zeitangaben, vor allem aber das Wort vom Propheten in seiner Heimatstadt (vgl. Lk 4,24 mit Mk 6,4). Auffällig ist, dass Lukas die Erwähnung der *Geschwister* Jesu streicht und seine jungfräuliche Mutter in 4,22 unerwähnt lässt (vgl. Lk 4,22 mit Mk 6,3). Die Streichung der Geschwister ist auffällig, weiß Lukas doch laut Apg 1,14 von „Brüdern Jesu" um seine Mutter und nennt später auch Jakobus mehrfach, dem er aber im Unterschied zu Paulus die Bezeichnung „Herrenbruder" vorenthält.

55 Wenn sich Luz, Mt II, 18 f., fragt, warum weder der Hausbesitz noch der Ehestand des Apostelfürsten von der katholischen Exegese der Reformationszeit (und bis heute?) behandelt wurde, dann könnte ein Grund dafür darin liegen, dass Petrus laut Lk 5,11 und 18,28 30 mit seinem Eintritt in die Nachfolge Jesu „alles", eben auch Haus und Gattin, zurückgelassen hat.

Diese Auslegung wird durch einen Blick auf die *Apostelgeschichte* bestätigt. Denn dass die Ehefrau des Petrus ihren Gatten auf seinen Missionsreisen begleitet hat, ist der Apostelgeschichte im Gegensatz zu 1 Kor 9,5 gerade *nicht* zu entnehmen. Ganz im Gegenteil: Liest man die im ersten Teil des Buches ausgebreiteten Petruserzählungen streng literarisch in der Fluchtlinie von Lk 4,38 f., 5,11 und 18,28 30, dann ist offensichtlich, dass Petrus in Jerusalem und Umgebung *alleine* unterwegs ist.[56]

In der Apostelgeschichte wird die klare Tendenz des Lukas sichtbar: Mit Ausnahme des wohlhabenden (!) Ehepaares Priszilla und Aquila, deren Missionsarbeit aber von Lukas stark heruntergespielt wird,[57] leben die Missionare der Apostelgeschichte augenscheinlich zumindest zeitweise ehelos. Überhaupt kommen „normale" Ehepaare im lukanischen Doppelwerk ganz selten vor, Ananias und Sapphira fungieren sogar als *abschreckendes* Beispiel (Apg 5,1 11), denn gerade dieses Ehepaar behält etwas vom Erlös des verkauften Gutes zurück (5,2) und belügt die Apostel. Neben Sapphira ist Priszilla außerdem die *einzige* explizit als verheiratet geschilderte der namentlich genannten Frauen in der Apg und wird diesen gegenüber von Lukas narrativ deutlich in die zweite Reihe verwiesen.[58] Auffällig ist auch, dass das Ehepaar Priszilla und Aquila anders als andere der judenchristlichen (und augenscheinlich ehelosen) Missionare *niemals als geisterfüllt geschildert* wird.[59] Außerdem lokalisiert Lukas in ihrem Haus in Korinth (im Unterschied zu den Häusern der ehelosen Frauen Maria und Lydia) auch keine Hausgemeinde.[60]

56 Mit den „Frauen" in Apg 1,13 f. dürften nicht die Ehefrauen der Apostel, sondern galiläische Frauen in der Nachfolge Jesu, wie sie z.B. in Lk 8,1 3 genannt werden, gemeint sein. Dafür spricht auch das Fehlen eines Artikels.

57 Vgl. Perroni, Jüngerinnen, 199: Der autonomen Mission von Priszilla und Aquila wird keine besondere Bedeutung zugeschrieben, sie werden im Gegenteil der Mission des (ehelosen) Paulus zu und untergeordnet.

58 Vgl. im Gegensatz dazu *Tabita* in Joppe, von Lukas als „Jüngerin" (!) bezeichnet; sie ist entweder ehelos, geschieden/getrennt oder Witwe (Apg 9,36 42), vermutlich letzteres (9,41). Dasselbe gilt von *Maria*, der Mutter des Johannes Markus in Jerusalem (12,12 15), von *Lydia* in Philippi (16,14 f.40) sowie von *Damaris* in Athen (17,34). Von Männern ist hier nie die Rede, Maria und Lydia werden zudem als *Hausbesitzerinnen* geschildert.

59 Dies insbesondere im Kontrast zum alleinstehenden *Apollos*, vgl. 18,24 f.! Aquila und Priszilla legen diesem zwar „den Weg Gottes genauer (ἀκριβέστερον)" dar, aber das bezieht sich im Kontext nur auf seine Unkenntnis der Taufe auf den Namen Jesu (18,25: μόνον). Zur Geisterfüllung judenchristlicher alleinstehender Missionare vgl. z.B. noch *Petrus* (4,8; vgl. 10,19); *Stephanus* (Apg 6,3.5.8.15; 7,55) oder *Philippus* (6,3; 8,39). Laut 13,1 3 werden Barnabas und Paulus für den Heiligen Geist zur Mission ausgesondert (13,4: ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος), Paulus wird dann gleich in 13,9 als geisterfüllter Missionar gezeichnet (vgl. noch 20,22 f.). Die etwa 12 männlichen Johannesjünger, die laut Apg 19,6 nach ihrer Taufe den Heiligen Geist empfangen, leben als Nachfolger des Täufers sicherlich auch ehelos, und der laut 8,38 f. fröhlich seines Weges ziehende frisch getaufte äthiopische εὐνοῦχος (vgl. 8,27) ist nicht nur kultunfähig (vgl. Dtn 23,2 LXX), sondern als „dürres Holz" insbesondere *unfähig zur Fortpflanzung* (vgl. Jes 56,3 5 LXX)!

60 Laut Apg 18 wohnt Paulus zwar nach seiner Ankunft in Korinth zunächst im Haus des Ehepaares (18,3), doch er *verkündigt* erst in der Synagoge (18,4 f.). Erst nach seiner Übersiedelung ins Haus des Titius Justus (18,7) kommt es zu den ersten Taufen (18,8). Zu dieser eigenartigen, offenbar von Lukas redaktionell hergestellten Erzählfolge vgl. Roloff, Apg, 271 f.

Ein interessanter Sonderfall ist *Philippus*, den Lukas für die Zeit seines Wirkens in Jerusalem und dann in Samaria als geisterfüllten, aber augenscheinlich ehelosen Missionar schildert. Später erfährt der Leser eher en passant, dass Philippus in Cäsarea vier Töchter (und also offenbar eine Ehefrau) hat (Apg 8,40/21,8 f.), doch Lukas legt den Akzent hier ganz auf *deren* Jungfräulichkeit und ihre (damit zusammenhängende?) prophetische Begabung (παρθένοι προφητεύουσαι). Daraus wird man schließen, dass Lukas bei männlichen nichtsesshaften Missionaren gerne den Eindruck von Ehelosigkeit erweckt, dasselbe gilt mutatis mutandis bei sesshaften Frauen.

Dem ist das lukanische Bild Marias, der jungfräulichen und vom Heiligen Geist erfüllten *Mutter Jesu* an die Seite zu stellen (Lk 1,26 f.35),[61] dasselbe gilt für Witwen. Überhaupt lässt sich bei Lukas der Zusammenhang aus Jungfräulichkeit bzw. Witwenschaft und Prophetie auch sonst nachweisen.[62] Geisterfüllte und prophetisch begabte Verheiratete sucht man vergebens.

Hinzu kommt ein weiteres, oft übersehenes Detail: In Lk 8,3 nennt Lukas unter den Frauen, die Jesus durch Städte und Dörfer nachfolgen, auch „Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwaltungsbeamten des Herodes“. Diese hat sich offenbar um der Nachfolge Jesu willen von ihrem Mann getrennt, der sich der Jesusbewegung nicht angeschlossen hat.[63] Die in den Nachfolgeworten an Männer gerichtete Bedingung gilt demnach keineswegs nur für Männer!

61 Seim, Virgin Mother, 94, weist darauf hin, dass Joseph in der lukanischen Kindheitsgeschichte ebenfalls stark in den Hintergrund tritt. Im Zentrum stehen zwei Frauen, die alte unfruchtbare Elisabeth und die Jungfrau Maria, beide Frauen werden durch göttlichen Eingriff schwanger.

62 Ausführlich dazu Croy/Connor, Mantic Mary, laut denen Lukas zwar keinen Kausalzusammenhang zwischen Jungfräulichkeit und Prophetie herstellt und die Jungfrau Maria auch nicht explizit als Prophetin tituliert, sie aber (durch das „Magnifikat“) durchaus als Prophetin charakterisiert. Vgl. des weiteren noch die jungfräulichen und prophetisch begabten Töchter des Philippus (Apg 21,9) oder die Prophetin Hanna, eine Witwe (Lk 2,36 38).

63 Dazu Bieberstein, Jüngerinnen, 50. Bieberstein weist darauf hin, dass Lukas Witwen oft explizit als solche kennzeichnet (Lk 2,36; 7,12; 21,2; Apg 9,39). Auch geschieden dürfte Johanna nicht gewesen sein, da sie nach wie vor über ihren Ehemann identifiziert werde. Bieberstein schlussfolgert mit Recht, Johanna habe ihren Mann, ihre Familie und ihren Besitz verlassen, um Jesus nachzufolgen. Laut Bieberstein „kritisiert und falsifiziert“ das Beispiel der Johanna die in 14,26 und 18,29 manifeste „androzentrische Konzeption von Nachfolge und Jüngerschaft“ (ebd. 100 f.), doch ist das m. E. nicht der Punkt. In den Nachfolgeworten geht es nicht um den Ausschluss von Frauen als Nachfolgerinnen (ebd. 101), sondern um *Askese!* Dies auch zu Perroni, Jüngerinnen, 185: Sie weist zwar mit Recht darauf hin, dass in Lk 14,26; 18,29 „keine symmetrische Erwähnung des Ehemanns“ erfolgt, man wird aber aufgrund von Lk 8,3 eben *nicht* apodiktisch formulieren können, „die Möglichkeit, dass Ehefrauen ihren Mann verlassen könnten“, sei nicht auch nur im Geringsten vorgesehen.

2.2.4 „Den Engeln gleich“: Die lukanische Fassung des Sadduzäergesprächs

Die lukanische Redaktion der markinischen Sadduzäerszene,[64] insbesondere der ersten Hälfte der Antwort Jesu an die Sadduzäer (Lk 20,34 – 36), liegt ganz auf der Linie der bisher erkennbaren redaktionellen Strategie des Lukas.

Folgt Lukas bei der Darstellung der Sadduzäerfrage mit ihrem absurd-fiktiven Beispiel einer Frau, die sukzessive mit sieben Brüdern verheiratet ist, welche alle nacheinander kinderlos sterben, noch im Wesentlichen seiner markinischen Vorlage,[65] so formuliert er den ersten Teil der Antwort Jesu, die *refutatio* (= Mk 12,24 f.) massiv um (Lk 20,34 – 36), um dann ab der *probatio* mithilfe von Ex 3,6 wieder in die Bahnen seiner Vorlage einzuschwenken (= Mk 12,26 f. par Lk 20,37 f.). Dies zeigt, dass die Geschichte für ihn in erster Linie einen willkommenen Anlass bot, den *Zusammenhang von sexueller Enthaltsamkeit und Auferstehung bzw. Unsterblichkeit* in seinem Sinne zu prononcieren – auch um den Preis, dass Jesu Antwort zu einer generellen Aussage wird und ihren unmittelbaren Bezug zur Frage der Sadduzäer verliert.[66] Bemerkenswert ist außerdem, dass Lukas, über Markus hinausgehend, den Beifall einiger Schriftgelehrter anfügt (20,39).[67]

Betrachten wir zunächst die Vorlage: Laut Mk 12,24 antwortet Jesus auf die Frage, wessen Frau die verstorbene siebenfache Witwe „bei der Auferstehung“ (ἐν τῇ ἀναστάσει) nun sei, zunächst mit einem Angriff auf die Fragesteller: Weder die Schriften noch die Kraft Gottes kennten die Sadduzäer und irrten deswegen! Die Kernaussage bildet dann das folgende, mit einem temporalen Nebensatz eingeleitete Satzgefüge 12,25:

25 a Dann nämlich (ὅταν γάρ), wenn sie von den Toten auferstehen,
b haben sie keinen Geschlechtsverkehr mehr mit Ehepartnern,[68]
c sondern (ἀλλ’) sie sind wie Engel (ὡς ἄγγελοι) in den Himmeln.

64 Mit Recht betont neuerdings wieder Wolter, Lk, 655, dass sich Lk 20,34 36 „als theologische und rhetorische Bearbeitung des mk Textes interpretieren“ lassen, ohne weitere Quellenhy pothesen zu Hilfe nehmen zu müssen. So auch Eckey, Lk II, 833. Anders v. a. Aune, Logion.

65 An Mk 12,18 23 nimmt Lukas in Lk 20,27 33 nur wenige stilistische Änderungen vor und kürzt leicht (z. B. in V. 30).

66 Vgl. Aune, Logion, 191 u. ö.

67 Vgl. Lk 20,39 mit Mk 12,28 (von Lukas dort ausgelassen). Fletcher Louis, Luke Acts, 80, mit Recht: „Luke knows Jewish scribes who share Jesus’ positions“.

68 Eigentlich: „weder heiraten sie, noch lassen sie sich heiraten“ (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται), aber γαμέω meint hier vermutlich in erster Linie den sexuellen Verkehr (natürlich zwischen Ehepartnern!) und nicht die Eheschließung; Belege dafür bei Wolter, Lk, 582. 657. Die Frage ist also, mit wem die siebenfache Witwe nach der Totenauferstehung ehelichen Geschlechts verkehr hat.

Der markinische Jesus sagt also, dass es nach der allgemeinen Totenauferstehung weder Hochzeit noch sexuelle Aktivität geben wird. Das von den Sadduzäern aufgeworfene Problem besteht also gar nicht, denn die von den Toten Auferstandenen sind ὡς ἄγγελοι, d. h. sie sind den körperlosen und v. a. nicht der geschlechtlichen Differenzierung unterworfenen Engeln angeglichen. Die Formulierung mit ὅταν zeigt eindeutig, dass dieses „Sein wie die Engel" erst ab der Totenauferstehung gilt, die hier offenbar auch als fundamentale Transformation der menschlichen Leiblichkeit vorgestellt ist.[69] Mit Recht betont daher D. Aune: „The resurrection is therefore an essential prerequisite for the angelic life."[70]

Bei *Lukas* sieht Jesu Antwort ganz anders aus. Zunächst streicht er den einleitenden Angriff Mk 12,24b, um Jesus dann fortfahren zu lassen:

34 a Die Söhne dieses Äons haben Geschlechtsverkehr mit Ehepartnern
35 a Diejenigen aber (δέ), die gewürdigt sind,
b jenes Äons teilhaftig zu sein und der Auferstehung aus den Toten,
c diese haben keinen Geschlechtsverkehr mit Ehepartnern,
36 a denn (γάρ) sie können nicht mehr sterben,
b sie sind nämlich Engeln gleich (ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν)
c und (καί) Söhne sind sie Gottes,
d indem sie Söhne der Auferstehung sind.

Zunächst stellt der lukanische Jesus antithetisch (δέ) die „Söhne dieses Äons" denen gegenüber, die gewürdigt sind, jenes (anderen) Äons teilhaftig zu werden. Im Unterschied zu Markus werden damit zwei Menschenklassen einander gegenübergestellt; der bei Markus dominierende temporale Akzent ist nur noch in den Verweisen auf die künftige Totenauferstehung präsent (35a.36d).[71] Für die erste Gruppe, die „Söhne dieses Äons", ist charakteristisch, dass sie „heiraten und verheiratet werden" – die Anklänge an die Zeitgenossen Noahs vor der Sintflut sind sicher beabsichtigt (Q 17,26 f.). Die zweite Gruppe, die laut 20,35 des künftigen Äons teilhaftig wird und laut 17,26 in den Tagen des Menschensohnes lebt, zeichnet aus, dass sie *nicht* heiratet bzw. sich nicht heiraten lässt (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται).[72]

Analog dazu stellt der lukanische Jesus in Lk 17,26 30 Noah bzw. Lot ihren jeweiligen Zeitgenossen („sie") gegenüber und in 16,8 οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου und οἱ υἱοὶ τοῦ

69 So auch Seim, Double Message 214: „As far as marriage is concerned, it is clearly in this version a question of ‚before' and ‚after', that is of temporal categories and a temporal dichotomy".

70 Aune, Logion, 191.

71 Vgl. Eckey, Lk II, 837: Zwei Sorten von Menschen, zwei Zeitalter, zweierlei Verhältnis zum Heiraten werden einander entgegengestellt.

72 Vgl. Seim, Double Message, 215, die ebenfalls auf den Bezug zu 17,26 hinweist.

φωτός   auch hier „not temporally sequential"[73]. In allen Texten geht es jeweils um zwei gleichzeitig lebende Gruppen von Menschen.

Indem Lukas den markinischen Temporalsatz ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν streicht, verliert der Verzicht auf eheliche Sexualität die Begrenzung auf die Zeit *nach* der Totenauferstehung. D. Aune hat mit Recht betont, dass das Partizip Aorist οἱ καταξιωθέντες *vorzeitig* zu den anderen Verbalhandlungen in V. 35 zu verstehen ist.[74] Jener Äon und v.a. die Auferstehung der Toten stehen zwar noch aus, über die *Zugehörigkeit* der genannten Menschengruppe zu jenem Äon und zur Totenauferstehung ist aber bereits von Gott her entschieden.[75] Der Verzicht dieser Menschen auf die Ausübung ehelicher Sexualität ist demnach die Konsequenz der Zugehörigkeit zu „jenem Äon" – eben diejenigen, die von Gott gewürdigt sind, an jenem kommenden Äon teilzuhaben, verzichten auf Sexualität.[76] Damit eignet, wie T.K. Seim treffend festgestellt hat, ihrem Verzicht auf Eheschließung „a proleptic character".[77]

Begründet (γάρ) wird dieser Verzicht auf Sexualität mit der Unsterblichkeit dieser Menschen, diese wiederum ist die Konsequenz (γάρ) aus der „Engelsgleichheit".[78] Sie haben keinen ehelichen Geschlechtsverkehr, weil sie nicht sterben können, und sie sind ἰσάγγελοι und „Gottessöhne".[79] Lukas hat so die gesamte konditionale Statik des markinischen Satzgefüges verschoben. Das tertium comparationis zwischen Engeln und Menschen liegt bei Lukas in der *Unsterblichkeit*, die wiederum bei Engeln wie bei Menschen die Ausübung von Sexualität „unnötig" macht. Anders als vermutlich im markinischen Text indirekt insinuiert, steht eine verwandelte oder gar aufgehobene Leiblichkeit der auferstandenen Menschen bei Lukas also gar nicht zur Debatte. Weil ihnen als „Söhnen (!) der Auferstehung" (20,36)[80] die Teilhabe am kommenden Äon

73 So auch Fletcher Louis, Luke Acts, 82.

74 Überzeugend Aune, Logion, 191 f. Ebenso Seim, Double Message, 216 f.; Fletcher Louis, Luke Acts, 82 f.

75 Passivum divinum καταξιωθέντες.

76 Seim, Double Message, 217: „Whether or not one enters upon marriage reveals to which group one belongs".

77 Seim, Double Message, 217, und weiter: „their abstinence is explained by their participation in the coming resurrection". Vgl. auch Seim, Virgin Mother 90: „Rather the postponement of the eschaton is compensated by an ascetic morality as a proleptic assimilation of the life of the resurrected". Ungenau bzw. falsch dagegen Aune, Logion, 192: „Celibacy is regarded as a prerequisite for resurrection". Das Verhältnis ist genau umgekehrt, der Verzicht auf Sexualität ist die *Folge* bzw. *Konsequenz* aus Unsterblichkeit und Engelsgleichheit.

78 Sullivan, Wrestling with Angels, 134: Das lukanische ἰσάγγελοι sei „a stronger statement for the equality with angels" als das markinische vergleichende ὡς ἄγγελοι.

79 Vgl. dazu z.B. Gen 6,2 (Himmelswesen als „Gottessöhne"). Die LXX übersetzt in Hiob 1,6; 2,1 und 38,7 die hebräische Wendung „Söhne Gottes" mit ἄγγελοι.

80 Seim, Double Message, 221, weist mit Recht darauf hin, dass in Lk 20,36 auch Frauen unter die „Söhne Gottes" und die „Söhne der Auferstehung" gerechnet werden und erwägt, ob dies die auch in anderen Texten belegte Vorstellung einer Vermännlichung asketischer Frauen voraus setze. Dem ist hinzuzufügen, dass der lukanische Jesus zwar von ἰσάγγελοι und Gottessöhnen redet, obwohl es im Sadduzäergespräch doch um das Beispiel einer *Frau* geht.

und an der Totenauferstehung und damit eben ihre Unsterblichkeit fest verbürgt ist, deswegen sind jetzt lebende Menschen bereits ἰσάγγελοι, sofern sie keine Sexualität ausüben.[81]

Hier wird auf eine ganze Reihe von Vorstellungen angespielt, die wir an dieser Stelle nicht im Einzelnen entfalten können: der Zusammenhang von Sterblichkeit und Fortpflanzung, die sexuelle Enthaltsamkeit von Engeln[82] und ihre fehlende sexuelle Differenzierung[83] sowie die Verwandlung von Gerechten in Engel[84].

Was M. Blickenstaff für Matthäus formuliert, gilt also noch mehr für Lukas: „That Jesus is a bridegroom with no bride signals that marriage is part of the present world (as in the time of Noah, when they married and were given in marriage until they were swept away from the flood), and that there is no longer any need for bridegrooms and brides.“[85]

2.3 Nahrungsaskese im Lukasevangelium

Der dritte Evangelist zeigt aber nicht nur großes Interesse an der Sexual-, sondern auch an der Nahrungsaskese, wie der folgende Überblick zeigt.

2.3.1 Johannes der Täufer: Kein Wein und kein berauschendes Getränk

Charakteristisch ist der Umgang des Lukas mit dem „Parade-Asketen“ Johannes dem Täufer. Er streicht zunächst die Bemerkung aus Mk 1,6, wonach Johannes „Heuschrecken und wilden Honig“ gegessen habe. Bei Markus sollte diese Aufzählung der Nahrung des Täufers die Lokalisierung seines Auftretens in der

81 Dass es um jetzt lebende Menschen geht, zeigt auch der lukanische Zusatz in V. 38: πάντες γάρ αὐτῷ ζῶσιν.

82 Dazu äthHen 15,4.6 sowie Josephus, *Bell* III 374. Fletcher Louis, Luke Acts, 79 unter Hinweis auf äthHen 15,6 f. (vgl. Gen 6,1 4): „Though they are not incapable of intercourse it is an abrogation of their essential nature“.

83 Engel sind *männlich*, vgl. dazu z. B. Gen 6,1 4, aber auch 18,1 8 und 19,1 3; Ri 13,2 21; Tob 5,4, außerdem Jub 15,27 f., wonach Engel beschnitten erschaffen wurden, und nicht zuletzt auch der „junge Mann“ bzw. die „zwei Männer“ in neutestamentlichen Grabesgeschichten (Mk 16,5: εἶδον νεανίσκον, Lk 24,4: ἄνδρες δύο). Hinzu kommt, dass Engel immer Männernamen tragen (vgl. z. B. Lk 1,19.26; Tob 12,15). Insgesamt dazu Sullivan, Sexuality, z. B. 222: „Virtually no text presents angels as female“. Ebd. 225 spricht er vom zeitgenössischen „image of angels as celibate (or nonsexually active) males“, vgl. 228: „beliefs about the nonsexual nature of angels and their strong maleness (even youthful maleness)“. Deswegen sind ἰσάγγελοι eben υἱοὶ θεοῦ!

84 Dazu die Belege bei Mach, Entwicklungsstadien, 163 169 (zu Apg 12,15 ebd. 167 f.!). Aufschlussreich ist insbesondere Philo, *De Sacr Abel* 1,5 f.: Engel sind ἀσώματοι, daher ist Abraham erst *nach* seinem leiblichen Tod ἴσος ἀγγέλοις γεγονώς.

85 Blickenstaff, Bridegroom, 177.

Wüste und damit die Anspielung auf Jes 40,3 (vgl. Mk 1,3) verstärken.[86] Laut J. Kelhoffer ist die Eliminierung von Mk 1,6 Teil der lukanischen Strategie, die Identifikation des Täufers mit dem wiedergekommenen Elijah zu tilgen.[87] Statt dessen legt Lukas dem Engel Gabriel gegenüber Johannes' Vater Zacharias die Aussage in den Mund, sein Sohn werde „weder Wein noch starkes Getränk" trinken (Lk 1,15: καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ). Auch an dieser Stelle begegnet der bei Lukas mehrfach belegte Zusammenhang von *Askese und Geisterfüllung*, denn der Engel fährt fort: „und er wird von Mutterleib an mit heiligem Geist erfüllt sein!" Alkoholverzicht und Geisterfüllung gehören demnach ebenso zusammen wie Geisterfüllung und Verzicht auf Sexualität im Falle der Mutter Jesu oder anderer lukanischer Protagonisten (s. o.).

Im Hintergrund dürften alttestamentlich jüdische Traditionen des Verzichts auf be rauschende Getränke stehen, z. B. bei Priestern während des Tempeldienstes (Lev 10,9; Ez 44,21) immerhin ist Johannes im Lukasevangelium priesterlicher Abstammung (Lk 1,5 25) , vor allem aber beim *Nasiräat.* Lk 1,15 spielt ja eindeutig auf Ri 13,4 LXX an (Simson). Nasiräer weihen sich auf bestimmte Zeit oder auf Dauer Gott, was sich insbesondere im Verzicht auf das Schneiden des Haupthaares und des Bartes, auf eine Berührung von Toten, vor allem aber auf den Genuss berauschender Getränke zeigt.[88]

C. Heil hat aus der Stelle gefolgert: „Bei Lukas erscheint Johannes in Lk 1,15 als frommer Nasiräer, der sich wie in Num 6,3 vorgesehen von ‚Wein und starkem Getränk' enthält (vgl. Ri 13,4)."[89] Allerdings ist zu beachten, dass Lukas durchaus wusste, dass sich das Nasiräat keineswegs auf die Enthaltsamkeit von Alkohol reduzierte. So spielt er in Apg 21,23 f. auf den Verzicht auf das Haareschneiden an (vgl. 18,18), was im Falle Johannes des Täufers für ihn gerade keine Rolle spielt.[90] Lukas interessiert sich hier also weniger für das Nasiräat als vielmehr für *Nahrungsaskese*! Das zeigt sich auch an der lukanischen Redaktion von Q 7,33, wonach der Täufer weder *Brot* aß noch *Wein* trank (was ihm den Vorwurf der Besessenheit einbringt).[91] Vielleicht liegt eine Anspielung auf Ri 13,16 vor, wonach *Engel* „nicht von den Broten essen".[92] In jedem Fall ist der lukanische Täufer v. a. durch den Verzicht auf alkoholische Getränke charakterisiert und nicht durch ein Nasiräat; dieser Alkoholverzicht

86 Zur „connection between food and the wilderness" vgl. Kelhoffer, Diet, 121 123, mit Verweis auf die antiken Belege.

87 Vgl. Kelhoffer, Diet, 129 132. Diese Identifikation des Täufers mit Elijah ist gerade in Mk 1,6 manifest (vgl. Jes 40,3: Wüste; 2 Kön 1,8 LXX: lederner Gürtel um die Hüfte).

88 Vgl. dazu Ri 13; 16,17; 1 Sam 1,11; Am 2,11 f; vor allem aber Num 6,1 21. Ausführlich dazu Chepey, Nazirites, außerdem Berger, Jesus als Nasoräer/Nasiräer.

89 Heil, Lukas, 262.

90 Dazu Chepey, Nazirites, 157 f.

91 Dagegen Mt 11,18 f.: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων [...] ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων.

92 Ri 13,16 LXX: οὐ φάγομαι τῶν ἄρτων σου. Angeboten wird dem Engel allerdings die Zubereitung eines Ziegenböckleins (13,15). Die Äußerung bezieht sich demnach auf Brot samt Zukost (in diesem Falle Fleisch).

dürfte für Lukas auch die Voraussetzung für den in der Wüste sich ereignenden Offenbarungsempfang darstellen (vgl. Lk 1,80 und 3,2!).

2.3.2 Jesus von Nazareth: Feste statt Fasten

Lukas erzählt im Unterschied zu Markus, dass Jesus vor Beginn seines öffentlichen Auftretens 40 Tage in der Wüste „nichts isst" (4,2: ἔφαγεν οὐδέν).[93] Den markinischen Hinweis, dass Jesus vom Geist nach seiner Taufe durch Johannes in die Wüste getrieben wurde (Mk 1,12), formuliert Lukas nicht nur um[94], sondern hebt redaktionell die Geisterfülltheit Jesu noch hervor (4,1: πλήρης πνεύματος ἁγίου). Bei Lukas ist der Nahrungsverzicht offenbar Folge der Geisterfüllung.[95] Bemerkenswert ist auch, dass Lukas die Bemerkung Mk 1,13 streicht, wonach die Engel Jesus in der Wüste den Tischdienst leisten (οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτόν, vgl. Mt 4,11). Von einer „himmlischen Bewirtung" Jesu in der Wüste vor seinem „Amtsantritt" ist im dritten Evangelium keine Rede!

In deutlichem Kontrast zum „Vorspiel in der Wüste" (Lk 4,1 – 13) steht die direkt anschließende Zeit von Jesu öffentlichem Wirken, also das von Jesus in Nazareth ausgerufene „Gnadenjahr" (Lk 4,19 = Jes 61,2). Gerade Lukas macht deutlich, dass Jesus seit seinem 40 tägigen Essensverzicht vor dessen Beginn bis kurz vor seinem Tod zwar ehelos, aber *nicht nahrungsasketisch* lebt. Der „Bräutigam" (Lk 5,34) hat zwar keine menschliche Braut,[96] aber im Unterschied zum Täufer „isst und trinkt" er (ἐσθίων καὶ πίνων) und wird daher von seinen Zeitgenossen als „Fresser und Weinsäufer" beschimpft (7,34: ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, vgl. Dtn 21,20).

Lukas verstärkt diesen aus der Logienüberlieferung übernommenen Akzent noch, denn er bietet in seinem Evangelium *mehr Mahlszenen* als alle anderen Evangelisten: Er übernimmt (leicht redigiert) aus dem Markusevangelium das Levimahl (Lk 5,29 f. par Mk 2,15 f.) sowie die Speisung der 5000 (Lk 9,10 17 par Mk 6,30 44), ergänzt diese jedoch redaktionell um drei Pharisäermähler (7,36 50; 11,37 53 und 14,1 24), das Gastmahl bei Maria und Martha (10,38 42) sowie die Zachäusgeschichte (19,1 10) als weitere Zöllnergeschichte.[97] Hinzu kommen das letzte Abendmahl

93 Vermutlich war in Q von einem „Fasten" Jesu die Rede, vgl. Mt 4,1: νηστεύσας. Bei Lukas erscheint dieser Begriff hier gar nicht.

94 Statt des markinischen Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, heißt es bei Lukas: καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ (4,1). *Jesus* ist hier Subjekt.

95 Das Motiv des *Hungers* dürfte aus Q stammen (vgl. Mt 4,2), ist dort aber mit dem Fasten verbunden.

96 Auch Lk 9,58 dürfte sich nicht nur auf die Besitzlosigkeit, sondern auch auf die Ehelosigkeit Jesu beziehen, vgl. dazu LOHFINK, Jesus, 323 327. Zu Jesus als „Bräutigam" in asketischem Kontext vgl. NIEDERWIMMER, Askese, 58 63.

97 Die Speisung der 4000 streicht Lk im Rahmen seiner „großen Auslassung" von Markusstoff. Die

(22,7 38) sowie die Emmausgeschichte (24,13 35). Man kann pointiert formulie ren: „Der Leser wird mit Hilfe der Mahlepisoden durch das Lukasevanglium gelei tet.“[98] Das Mahlverhalten Jesu bringt es mit sich, dass Jesu Jünger ebenfalls nicht fasten (5,33), sondern wie Jesus selbst mit Zöllnern und Sündern essen (5,30), was Pharisäern und Schriftgelehrten auffällt. Das Mahl erscheint außerdem im Gleichnis vom verlorenen Sohn als Ausdruck der Freude (Lk 15,23 32, vgl. auch 15,8 10 sowie 12,36 38). Erst das letzte Mahl Jesu markiert das Ende seines Weinkonsums (22,18).

Diese *Suspendierung der Nahrungsaskese*[99] steht ganz im Dienste der Botschaft Jesu: Insbesondere seine in 5,30 sowie erneut in 15,1 f. von Pharisäern und Schriftgelehrten kritisierten Tischgemeinschaften mit Sündern (vgl. 7,34) sind Lukas ein Anliegen. Aber der lukanische Jesus nimmt auch Essenseinladungen bei Pharisäern an, wenngleich diese Pharisäermähler immer konfliktreich verlaufen.

An der lukanischen Darstellung ist aber auch deutlich zu sehen, dass Lukas (wie letztlich alle Evangelisten) die Mahlszenen nicht als Dokumentation von Jesu Lebensfreude oder seiner kulinarischen Vorlieben verstanden hat, auch nicht als „Armenspeisungen“ oder karitative Veranstaltungen, sondern als *Zeichenhandlungen.*[100] Mit seinen Tischgemeinschaften realisiert Jesus proleptisch das kommende Mahl der Gottesherrschaft (vgl. dazu Lk 13,28 f. und 14,15), zu dem Arme, Krüppel, Blinde und Lahme (14,21) und auch die aus allen Himmelsrichtungen kommenden Heiden (13,29; 14,23), aber eben auch Sünder, Zöllner und Dirnen (5,30 – 32; 15,1 f.) und „ihr“, also Jesu Nachfolger (22,28 – 30), eingeladen sind, während die „Gerechten“ die Einladung ablehnen.

2.3.3 Nach dem Weggang des Bräutigams: Die Zeit der Abstinenz

Doch ist die Suspendierung der Nahrungsaskese im Lukasevangelium *nur temporär*! Dass sie eine nachösterliche Fastenpraxis der Jünger gerade einschließt, zeigt die lukanische Redaktion von Mk 2,18 – 22. Zunächst bindet

Salbung zu Bethanien aus dem Passionsstoff, ebenfalls eine Mahlszene, entfällt offenbar zu gunsten der Salbungsgeschichte in 7,36 50.

98 Leinhäupl Wilke, Gast, 115, und weiter: „Es entsteht Schritt für Schritt ein eigenes Mahl verständnis, das dann schließlich im Abendmahl ratifiziert und in der Emmausgeschichte reflektiert wird“. Diese „Ratifizierung“ und „Reflektion“ enthält allerdings einen asketischen Akzent (s. u.).

99 Laut Berger, Jesus als Nasoräer/Nasiräer, 511, durchbricht Jesus v. a. durch seinen Wein konsum das Nasiräat programmatisch.

100 Dies wird von vielen Forschern schon für den sog. historischen Jesus so gesehen. Die Be grifflichkeit oszilliert dabei zwischen „Zeichenhandlungen“ und „Symbolhandlungen“, denen wahlweise die Adjektive „messianische“ oder „prophetische“ vorangestellt werden (vgl. z. B. Stuhlmacher, Theologie I, 72, aber auch Lohfink, Jesus, 180 189). Zum alttestamentlichen Hintergrund samt neuer Terminologie vgl. nun Ott, Analogiehandlungen.

Lukas das Gespräch über das „Fasten“ in das voranstehende Levimahl ein.[101] Gerade anlässlich des ersten Zöllnermahles Jesu wird das „Fasten“ thematisiert! Sprach der markinische Jesus noch davon, dass die Jünger „an jenem Tag“ fasten werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist,[102] so setzt Lukas die Wendung in den Plural: „Es werden aber Tage kommen, wenn ihnen nämlich der Bräutigam weggenommen ist, dann werden sie fasten *in jenen Tagen*“. Im Unterschied zu Markus dürfte Lukas die Wendung καὶ ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ᾽ αὐτῶν nicht auf Jesu Tod, sondern auf die *Himmelfahrt* bezogen haben, die er ja zweimal erzählt (Lk 24,50–53/Apg 1,9–11). „Jene Tage“ meint demnach die Zeit nach der Himmelfahrt. Vorher hatte Jesus, wie der lukanische Petrus gegenüber Cornelius betont, noch mit den Osterzeugen „gegessen und getrunken, nachdem er von den Toten auferstanden ist“ (Apg 10,41, vgl. 1,4).[103] Die lukanischen Ostermahlgeschichten, die mit Jesu Himmelfahrt beendet sind, läuten demnach keine fastenfreie Zeit ein, sondern demonstrieren in erster Linie, dass der Auferstandene „Fleisch und Knochen“ hat (24,39).[104] Klar unterschieden hiervon initiiert Jesus selbst das nachösterliche „Brotbrechen“ der Urkirche (vgl. Lk 24,30 f.35 mit Apg 2,42).

Kurz: Die Zeit nach der Himmelfahrt Jesu ist demnach „eine Epoche des Fastens, die sich eben in dieser Hinsicht von der Zeit der Anwesenheit Jesu auf Erden unterscheidet.“[105] Diese „Epoche des Fastens“ wird erst mit dem Kommen des Menschensohnes beendet, dann werden die Jünger mit ihm essen und trinken in seinem Reich (Lk 22,29 f.).

Doch wie setzt Lukas dieses Programm in der Apostelgeschichte um, und was genau meint er mit dem Verb νηστεῦειν? Lukas berichtet hier nämlich nur zweimal von einem *besonderen* Fasten von Jüngern, also einem *zeitlich begrenzten* Verzicht auf Nahrungsmittel, nämlich einmal anlässlich der Aussendung von Missionaren (Apg 13,1 3), dann anlässlich der Einsetzung von Presbytern (14,23). Außerdem erwähnt er in 27,9 „das (!) Fasten“, vermutlich das jüdische Fasten vor dem Versöhnungs

101 Im Unterschied zu Markus greifen bei Lukas „die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten“ (5,30, vgl. Mk 2,16: „Die Schriftgelehrten der Pharisäer“) zunächst *die Jünger* dafür an, dass *sie* mit Zöllnern und Sündern essen (anders Mk 2,16) und richten dann an *Jesus* die Frage nach dem Fasten (5,33: οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν). Die Johannesjünger treten selbst gar nicht mehr auf (anders Mk 2,18). Bei Lukas bildet also das Levimahl mit dem anschließenden Gespräch über das Fasten und den abschließenden Parabeln eine einzige (Mahl)Szene (Lk 5,27 39).

102 Laut Eckey, Lk II, 259, geht es Markus um das Freitags oder um das Karfreitagsfasten, mir ist letzteres wahrscheinlicher.

103 Von *Wein* ist aber keine Rede, aufgrund von Lk 22,18 wird man dies auch ausschließen dürfen. Zum συναλιζόμενος in Apg 1,4 vgl. Schwemer, Problem, 203 f.

104 Im Unterschied zu einem Engel (vgl. Tob 12,19, außerdem Ri 13,16), aber auch zu einem Geist (πνεῦμα), isst der Auferstandene demonstrativ vor den Augen seiner Jünger (24,36 43).

105 Wolter, Lk, 231. Allerdings leuchtet nicht ein, warum der Vers nicht der Begründung einer bestimmten christlichen Fastenpraxis genauer: der Enthaltsamkeit von bestimmten Nah rungsmitteln, v.a. von Wein gelten und nur der Qualifizierung von Jesu irdischer Zeit als zeitlich begrenzter Festzeit dienen soll.

tag.[106] Sonst zeichnet Lukas die Männer und Frauen der Urkirche gerade *nicht* als in diesem Sinne zu bestimmten Anlässen zeitlich begrenzt „Fastende“. Er erwähnt auch keine festen wöchentlichen Fastentage im Unterschied zu denen der Pharisäer laut Lk 18,12. Demnach meint er in 5,35 mit dem Begriff νηστεῦειν offensichtlich etwas anderes, nämlich den *dauerhaften Verzicht auf bestimmte Speisen*,[107] das die Zeit nach der Wegnahme des Bräutigams und das Jesu Nachfolger im Unterschied zu den anderen Menschen charakterisiert (vgl. 17,26 28). Es geht also um (permanente) *Abstinenz*, insbesondere um die Enthaltung von Wein und wohl auch von Fleisch, und nicht um (punktuelles) Fasten!

2.3.4 Brotbrechen statt Festmahl: Die lukanische Fassung des letzten Mahles Jesu (22,14 – 38)

Wenn der dritte Evangelist in 5,35 programmatisch formuliert, dass „jene Tage“ der Abwesenheit Jesu eine *Zeit der Abstinenz* sind, dann betrifft dies natürlich auch die Mahlfeiern der Ekklesia, die Lukas programmatisch „Brotbrechen“ (κλάσις ἄρτου bzw. κλᾶν ἄρτον) nennt und von denen er in der Apostelgeschichte zwei exemplarische erwähnt, ohne allerdings des Näheren zu beschreiben, was sich dort abspielte.[108]

Da er diese Praxis explizit auf eine Anordnung Jesu beim letzten Mahl mit den Aposteln am Abend vor seinem Tod zurückführt, ist seine Version der Erzählung vom letzten Passamahl Jesu (Lk 22,14 – 38) unter unserer Fragestellung zu analysieren, allerdings müssen hier einige konzentrierte Hinweise genügen:

Zunächst ist offensichtlich, dass Lukas die markinischen Abendmahlserzählung (Mk 14,18 – 25) durch eine andere ersetzt, die mit der von Paulus in 1 Kor 11,23 – 25 referierten Paradosis eng verwandt ist.[109] Dabei sind außerdem folgenden redaktionellen Operationen des Lukas erkennbar:

106 Hier wohl primär als Zeitangabe gedacht. Vgl. Lev 16,29 ff.; 23,27 ff. Vielleicht will Lukas Paulus auch als frommen Juden darstellen, der die jüdischen Fastenzeiten einhält.

107 Belege für diesen Sprachgebrauch bei Wolter, Lk, 230.

108 Nämlich das tägliche abendliche „Brotbrechen“ in den Häusern der Jerusalemer Urgemeinde (2,42.46) sowie das wöchentliche abendliche „Brotbrechen“ am „ersten Wochentag“ in der Missionsgemeinde in Troas (20,7 12). Dazu ausführlich Theobald, Leib und Blut 134 142. Bemerkenswert ist die lukanische Terminologie, die das Mahl vom Eingangsritus her benennt (analog Did 14,1), nicht vom Mahl selbst her (anders z. B. das paulinische κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν in 1 Kor 11,20).

109 Aus dem markinischen Kelchwort dürfte er allerdings die Wendung τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον modifiziert übernommen haben (Theobald, Paschamahl, 172). Schürmann, Einsetzungsbericht 80 f., hat herausgearbeitet, dass hinter Lk 22,19b 20a ein gemeinsamer lk/pln. Grundbericht im Ganzen in ursprünglicherer Fassung erhalten ist als in 1 Kor 11,24b 25a. Zum textkritischen Problem (Lang vs. Kurztext) vgl. z. B. Eckey, Lk II, 879 f., und Wolter, Lk, 699, beide optieren überzeugend für den sog. Langtext.

(1.) Lukas schafft mittels des Stichwortes βασιλεία eine *Inclusio* um die eigentliche Mahlerzählung: In 22,15 – 18 und in 22,28 – 30 blickt Jesus auf die βασιλεία aus, die explizit *als Mahl* charakterisiert wird. In der βασιλεία Gottes wird das Passa „erfüllt", und wenn sie kommt, wird Jesus wieder von der Frucht des Weinstocks trinken (22,15 – 18), außerdem werden die Jünger in der βασιλεία, die Jesus vom Vater vermacht wurde, „an meinem Tisch essen und trinken" (22,30). Keine Abstinenz also in der βασιλεία!

(2.) In der lukanischen Abendmahlserzählung ist der eben genannte Doppelspruch samt einer ersten Becherhandlung der Brothandlung *vorgelagert* (22,15 – 18). Die Brothandlung samt dem Gabewort wiederum *eröffnet* die eigentliche Mahlzeit (22,19, anders bei Markus).[110] Das zweite Becherwort mit dem Bezug auf den Neuen Bund steht, deutlich davon abgesetzt[111], am Ende der Mahlzeit und leitet die längere „Abschiedsrede" Jesu ein (22,20 – 38).[112]

(3.) In redaktionskritischer Hinsicht ist zu sagen, dass Lukas offensichtlich das Logion Mk 14,25 (das Paulus nicht zu kennen scheint) vom Becherwort „nach dem Mahl" abtrennt, es nach vorne, vor die eigentliche Mahleröffnung, zieht und es mit einem eigenen, ebenfalls vom markinischen Mahlbericht „inspirierten" Becherritus verbindet (vgl. Lk 22,17 mit Mk 14,24). Nun lässt Jesus bereits *vor* der Brothandlung seinen eigenen Becher unter die Jünger verteilen und *begründet* (γάρ) dies damit, dass er von jetzt an nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken wird, bis das Reich Gottes kommt.

(4.) *Diesen* Becher[113], der vor dem Mahl unter den Jüngern gekreist war, identifiziert Jesus im Anschluss an das Passamahl mit dem „Neuen Bund", der im Hinblick auf sein „für euch" vergossenes Blut geschlossen wird.[114]

(5.) Mit guten Gründen hat J. Jeremias die beiden Logien Jesu in 22,15 – 18 als schwurartige *Verzichtserklärung* bestimmt.[115] Jesus verzichtet also auf das

110 Es ist allerdings umstritten, ob die Wendung καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι (22,20) so zu verstehen ist, dass Jesus *auch* den Becher *wie das Brot* nach dem Mahl nimmt. Allerdings spricht dagegen m. E. vor allem der Duktus von V. 18 19. Wenn sich Lukas das Passamahl zwischen dem ersten Becherwort und der Brothandlung vorgestellt hätte, hätte er dies wohl zu Beginn von V. 19 erwähnen müssen. Es ist ja auffällig, dass er die markinische Partizipialkonstruktion vor der Brothandlung (καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν, i. S. von „beim Mahl") streicht.

111 Vgl. Wolter, Lk, 700: Durch die Unterbrechung des „Abendmahlberichts" (Eckey) durch die Mahlzeit werde das Brotwort V. 19 mit V. 15 18 verbunden.

112 Direkt im Anschluss an das Becherwort über den mit den Aposteln aufgrund von Jesu „für euch" vergossenem Blut aufgerichteten „Neuen Bund" geht es um den, durch den der Men schensohn „ausgeliefert" bzw. „dahingegeben" wird (22,21 23).

113 Hier in 22,20 nun im Unterschied zu 22,17 mit Artikel: es geht also um den vor dem Mahl unter den Jüngern verteilten, mit Wein gefüllten Becher!

114 ὡσαύτως dürfte sich auf das Nehmen (λαβών) und das Sprechen des Dankgebets (εὐχαριστή σας) beziehen, wie sie zuvor bei der Brothandlung erfolgten, vermutlich auch auf die Wei tergabe an die Jünger (ἔδωκεν αὐτοῖς) (vgl. 22,19).

115 Jeremias, Abendmahlsworte, 200 203: ἐπιθυμεῖν mit Infinitiv in 22,15 wie in Lk 15,16; 16,21; 17,22 (und Mt 13,17) vom *unerfüllten* Wunsch. οὐ μή wird oft bei schwurartigen Versiche rungen u. ä. gebraucht. Das überzeugt auch ohne Jeremias' zusätzlichen Rekurs auf aramäische oder hebräische Grundformen. Vgl. weiter Chepey, Nazarites, 148 151.

Essen des Paschalammes sowie auf das Trinken von Wein. Während dies für das Wort vom Passa unklar bleibt, ist es für das Becherwort deutlicher: ἀπὸ τὸ νῦν will Jesus nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken – deswegen (γάρ) verteilt er *seinen* Becher, über dem er das Dankgebet gesprochen hatte, unter den Aposteln. Dasselbe gilt vom „Becher nach dem Mahl".

(6.) *Nur das Brechen des Brotes*, über das zuvor das Dankgebet gesprochen wurde,[116] erhält die „Erinnerungsfunktion" für die Zeit „bis das Reich Gottes kommt" und damit auch das Pascha vollendet wird.[117]

(7.) Dass Lukas den sog. Wiederholungsbefehl (bzw. das Anamnesiswort) nur nach dem Brotwort bringt und dass dies auf eine eucharistische Praxis hindeuten könnte, bei der allein eine Brotkommunion ohne Wein die Regel oder sogar die Norm war, wurde schon oft beobachtet.[118] Es ist also nicht ausgeschlossen, dass Lukas einen ihm überlieferten „Wiederholungsbefehl" nach dem Becherwort gestrichen hat.[119] In jedem Fall ist die Becherhandlung im Unterschied zum „Brotbrechen" bei Lukas ein *einmaliger* und unwiederholbarer Akt Jesu mit den Aposteln – eben die Errichtung des „Neuen Bundes". Dieser Neue Bund wird zwar durch die Becherhandlung konstituiert, diese wäre aber ohne den Heilstod Jesu („in meinem Blut") eben kein Bundesschluss. In diesen mit den Aposteln konstituierten Neuen Bund werden dann die nach Pfingsten zum Glauben Kommenden und Getauften integriert, ohne dass dafür die Becherhandlung zu wiederholen wäre.[120]

M. Klinghardt hat jüngst im Gefolge einiger weniger älterer Autoren darauf hingewiesen, dass im Becherwort Lk 22,20 die Apposition τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον sich als Nominativ grammatisch nicht auf die Nominalwendung im Dativ ἐν τῷ αἵματί μου, sondern auf τοῦτο τὸ ποτήριον beziehen muss.[121] „Ausgegossen euch zugute"

116 Die lukanische Terminologie ist variabel: εὐχαριστεῖν in 22,17.19 (ebenso 1 Kor 11,24), εὐλογεῖν dagegen bei der Emmausgeschichte 24,30 sowie bei der Speisungsgeschichte 9,16, dort allerdings mit Akkusativobjekt: εὐλόγησεν αὐτούς (sc. die fünf Brote und die beiden Fische). Der Segen wird dadurch direkt auf die Nahrungsmittel bezogen (wie in Mk 8,7, dort aber nur auf die Fische), für Lukas offenbar die Voraussetzung des Geschenkwunders (Wolter, Lk, 343).

117 Treffend formuliert Wolter, Lk, 700: „Das Brotbrechen vertritt aber das Paschamahl in der Zeit der Abwesenheit Jesu".

118 Dafür plädieren z. B. Jeremias, Abendmahlsworte, 108, und Theobald, Paschamahl, 172. Jeremias allerdings führt primär praktische Gründe an, eine „asketische" Motivation (Weinabstinenz) kommt nicht in den Blick.

119 Schürmann, Einsetzungsbericht, 69, bemerkt mit Recht: „Es ist schwer denkbar, dass es einen ursprünglichen EB gegeben haben soll, der nur die Brotbrechung mit einem Wiederholungsbefehl bedachte, nicht aber auch die parallel gestaltete Becherhandlung". Schürmann sieht dann aber ebd. den sog. Wiederholungsbefehl unter dem ὡσαύτως subsummiert, doch ist dies ganz unwahrscheinlich, da sich ὡσαύτως nur auf die Verbalhandlungen λαβών, εὐχαριστήσας und ἔδωκεν beziehen dürfte, denn das, was Jesus im Anschluss an das (nicht zitierte) Dankgebet *sagt*, zitiert Lukas ja.

120 Im Anschluss an die überzeugenden Ausführungen bei Wolter, Lk, 708.

121 Außer man nimmt einen Solözismus an. Leider geht Klinghardt auf redaktionskritische Erwägungen nicht ein; Lukas könnte ja die Wendung einfach von Markus übernommen (und nicht an den Dativ angeglichen) haben.

werde also „dieser Becher" (und nicht Jesu Blut). Demnach besage Lk 22,20, dass Jesus „nach dem Mahl" die in griechisch römischen Mählern zwischen Mahl und Symposion übliche *Libation* vorgenommen hätte. Zu *ihrer* Deutung fungiere das zweite Becherwort: Der am Ende des Mahles *ausgegossene Becher* sei der „Neue Bund", der durch Jesu gewaltsamen Tod in Kraft gesetzt werde.[122]

Leider geht Klinghardt nicht darauf ein, dass der Anamnesisbefehl im lukanischen Mahlbericht nur beim Brotwort steht (s. u.) und er führt auch keine redaktionskri tische Analyse durch. Aufgrund dieses Befundes kann man m. E. nicht davon spre chen, dass die Adressaten in einer angedeuteten Libation „ihre eigene Mahlpraxis" wiederfinden.[123] Dem widersprechen auch die exemplarischen Erzählungen vom „Brotbrechen" in der Apostelgeschichte, wo Lukas Libationen mit keiner Silbe an deutet.[124] Dennoch wäre zu erwägen, ob Lukas die markinische Becherhandlung tatsächlich in eine Libation transformieren wollte, dann allerdings aus „asketischem" Interesse: Der lukanische Jesus hätte den auf die Errichtung des „Neuen Bundes" gedeuteten Becher nach dem Mahl nicht (wie bereits vor dem Mahl) erneut kreisen lassen, sondern „euch zugute" ausgegossen.

(8.) Nun wird die lukanische Gesamtkonzeption erkennbar: Anlässlich des letzten seiner Mähler erklärt Jesus, fortan auf Wein zu verzichten. Dieser Verzicht ist motiviert durch den Ausblick auf das Mahl der Gottesherrschaft, das Jesus auch den Jüngern verheißt. Das zu Jesu ἀνάμνησις vollzogene Brotbrechen füllt die Zeit zwischen den Festmählern des irdischen Jesus und dem kommenden Mahl der βασιλεία aus, steht selbst aber unter dem Vorzeichen der „Abstinenz" (νηστεῦειν), die „jene Tage" prägt, in denen der Bräutigam von den Jüngern genommen ist.[125] Erst wenn Jesus selbst wieder von der Frucht des Weinstocks trinkt – nämlich wenn das Gottesreich „kommt" – werden die Apostel mit ihm zusammen an seinem Tisch essen und trinken.

Fazit: Indem Lukas Brothandlung und Brotwort durch den Erinnerungsbefehl sowie durch die Kombination mit der doppelten Verzichtserklärung stark gewichtet, verleiht er seinem Abendmahlsbericht einen „abstinenten" Charakter. Am Ende seiner durch „Essen und Trinken" geprägten öffentlichen Wirksamkeit erklärt Jesus pointiert seinen Verzicht auf das Essen von Fleisch und das Trinken von Wein, bis die Königsherrschaft Gottes kommt. Mit Klaus

122 Klinghardt, Becher, 52 f. Ebd. 50: „Die Libation selbst *ist* als solche der Neue Bund".

123 Klinghardt, Becher, 37.

124 Einen Beleg für Libationen bei christlichen Mählern kann Klinghardt auch nicht beibringen, er muss diese Praxis alleine aus Lk 22,20 postulieren.

125 Wolter, Lk, 700, stellt mit Recht heraus, dass die Unterbrechung der Worte Jesu durch die Mahlzeit, die daraus resultierende enge Verbindung des Brotwortes mit dem voranstehenden Doppellogion und der Bezug des Erinnerungsbefehls nur auf das Brotwort eng aufeinander bezogen sind. Über Wolter hinaus wird man sagen, dass diese redaktionellen Operationen des Lukas *durch Abstinenz motiviert* sind.

Berger kann man daher von einer hier beginnenden „Unterbrechung der messianischen Zeit“ sprechen.[126]

Den Aposteln wird geboten, das Brechen des Brotes, das Sprechen des Dankgebetes sowie das Verteilen des Brotes in Zukunft „zu meinem Gedächtnis“ zu vollziehen, ist dieses Brot doch „mein Leib, für euch gegeben“. Die in der *Apostelgeschichte* ex emplarisch platzierten Notizen vom Brotbrechen führen diesen Impuls weiter (Apg 2,42.46 und 20,7 11). Von Wein ist im Zusammenhang mit den Mahlzeiten der Ekklesia nie die Rede,[127] von Fleisch sowieso nicht. Die in Apg 15,20 (15,29; 21,25) formulierten sog. Jakobusklauseln machen Fleischgenuss bei Gemeindemählern außerhalb Palästinas sowieso fast unmöglich.[128]

Gegenüber dem Wein ist der lukanische Jesus generell recht distanziert eingestellt. Er warnt in Lk 12,45 vor dem Alkohol, noch deutlicher aber in 21,34: „Habt acht, dass ihr selbst eure Herzen nicht beschwert durch den Rausch und seine Folgen sowie die Sorgen um den Lebensunterhalt (ἐν κραιπάλῃ[129] καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς).“[130] Signifikant ist auch, dass Lukas das Thema der Betrunkenheit gerade beim Pfingst ereignis erneut einspielt: Die vom Hl. Geist erfüllten Jünger werden von anderen Juden für betrunken gehalten (Apg 2,13) und Petrus greift diesen Verdacht explizit zu Beginn seiner Pfingstrede auf (2,15). Auch wenn es anders aussehen mag: Geister füllung und Alkoholkonsum schließen sich bei Lukas offenbar ebenso aus wie Geisterfüllung und Sexualität.

2.3.5 Gastfreundschaft, Brotbrechen und Taufmähler

Allerdings hatte der lukanische Jesus in der sog. *Aussendungsrede* den Jüngern, die die Ankunft der βασιλεία verkündigen, zweimal ausdrücklich geboten, „*zu essen und zu trinken, was man euch vorsetzt*“ (Lk 10,7 f.).[131] Im Unterschied zu anderen Details der Rede modifiziert der lukanische Jesus

126 Berger, Jesus als Nasoräer/Nasiräer, 511 (in anderem Zusammenhang).

127 Vgl. 2,46: μεταλαμβάνον τροφῆς, sowie 20,11: γευσάμενος. Andere Speisen neben Brot werden ebenfalls nicht erwähnt. In Apg 27 isst auf dem im Sturm treibenden Schiff niemand etwas, bevor Paulus nicht das Dankgebet gesprochen und das Brot gebrochen hat (27,21.33 38). Anders als Paulus erwähnt Lukas nie einen eucharistischen Becher bzw. einen Segensbecher (1 Kor 10,16; 11,25 29).

128 Faktisch kommt nach den Jakobusklauseln nur jüdisch geschächtetes Fleisch in Frage. Dazu überzeugend Neubrand, Israel, 220 249. Neubrand betont mit Recht, dass es Lukas mit den vier Enthaltsamkeitsforderungen nicht um die Ermöglichung von Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden geht, sondern um ein Sich Fernhalten getaufter Nichtjuden außerhalb des Landes von Verunreinigungen.

129 Wolter, Lk, 667: Verkatertsein.

130 Zum Zusammenhang zwischen dem „schweren Herzen“ und starkem Alkoholgenuss vgl. die erhellenden Belege bei Wolter, Lk, 683! Dort auch zur Semantik von κραιπάλη (Folgen des Rausches am nächsten Tag, also „Kater“) und μέθη („Rausch“).

131 10,7: μένετε ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ’ αὐτῶν, 10,8: ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν. Vgl. EvThom 14,4: „Esst, was sie euch vorsetzen“.

diese Vorschrift beim letzten Abendmahl gerade nicht (vgl. 22,35–38). Dies schließt zweifellos „pagane", also unkoschere Speisen ein (vgl. Apg 10,11–16)[132], aber eben auch nicht-asketische Tafelrunden, bei denen den Jesusjüngern Fleisch, Wein usw. vorgesetzt wird. Bei der *Mission*, genauer: bei der Inanspruchnahme von Gastfreundschaft (10,8: δέχωνται ὑμᾶς) bei Menschen, die ihre Botschaft annehmen, sollen die Jünger demnach weder jüdische Speiseregeln beachten, noch Nahrungsaskese praktizieren.

Narrativ wird dies in der Apostelgeschichte durch die *postbaptismalen Mähler* in „heidnischen" Häusern eingelöst, zu denen Petrus und Paulus im Anschluss an die Taufe von Nichtjuden eingeladen werden.[133] Lukas unterscheidet also die Mähler der Ekklesia („Brotbrechen") von Mählern, bei denen missionierende Jünger als Gäste geladen sind („Taufmähler") – nur erstere verweisen durch ihren abstinenten Charakter auf die noch ausstehende Fülle der βασιλεία.[134]

Man könnte den lukanischen Befund folgendermaßen auf den Punkt bringen: Zwar gibt es für Lukas „in jenem, dem kommenden Äon" keinen Sex, was auch schon die Lebensform im gegenwärtigen Äon prägt, allerdings wird „in der Gottesherrschaft" sehr wohl gegessen und getrunken (Lk 14,15; 22,18)!

3. Askese-kritische Sinnproduktion im 1. Timotheusbrief

Unter den sog. Pastoralbriefe hat insbesondere der 1. Timotheusbrief in Punkto Sexualität und Nahrung eine dezidiert *anti*-asketische Stoßrichtung. Dies ist deswegen bemerkenswert, weil diese antiasketische Position ausgerechnet in einem Brief formuliert ist, der im Namen des Apostels Paulus verfasst ist. Es ist nun kein Geheimnis, dass sich in den großen Paulinen, insbesondere im 1. Korintherbrief, aber auch im Römerbrief Aussagen zum Thema Sexualität und Nahrungsmittel finden, die im obigen Sinne zumindest asketisch deutbar sind, vermutlich aber sogar so gemeint waren. Da die Pastoralbriefe diese Aussagen nicht nur voraussetzen, sondern offenbar darauf reagieren, indem sie „Paulus" selbst zu Fragen der Sexualität, aber auch der Speisen Stellung nehmen lassen, ist es nötig, sich zunächst kurz die paulinischen Bezugstexte zu vergegenwärtigen.

132 Weswegen Matthäus die Bemerkung offenbar streicht.

133 Die drei sicherlich nichtasketischen, im Falle des Kerkermeisters wohl auch unkoscheren Taufmähler werden vom asketisch gesinnten Lukas allerdings nur angedeutet: vgl. Apg 10,48 (11,3!) (Caesarea, Haus des Cornelius); 16,15 (Philippi, Haus der Lydia), v.a. aber 16,34 (Philippi, Haus des getauften Kerkermeisters).

134 Der „Jubel" allerdings prägt beide, vgl. Apg 2,46 mit 16,34!

3.1 „Besser alle wären so wie ich": Paulus über Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit

Im Hinblick auf die Auslegung von 1 Kor 7 kann bei allen Unklarheiten im Einzelnen doch kein Zweifel daran bestehen, „dass der Vorrang der Ehelosigkeit den paulinischen Tenor des Kapitels ausmacht. Zweifellos stellt Paulus durchweg die Enthaltung über die Ehe und bestätigt so eine wohl von ihm selbst in Korinth ausgelöste asketische Bewegung." Die Ehe bzw. die eheliche Sexualität erscheint daher folgerichtig „nur als Entgegenkommen gegenüber dem Sexualtrieb" und damit „eindeutig als das geringere Gut".[135] Dem entspricht, dass der unverheiratete Paulus sich als Vorbild präsentiert, wobei er seine eigene Ehelosigkeit als „Gnadengabe von Gott" bzw. als Folge seines Geistbesitzes darstellt (7,7 f., vgl. 7,40).

D. Zeller hat jüngst zudem mit guten Gründen den beliebten „Ausweg" verbaut, Sätze wie 1 Kor 7,1 (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι) auf das Konto radikaler Korinther zu schreiben.[136] Hier formuliert der Apostel durchaus seine eigenen Ansichten, auch wenn er sie nicht zu einem absoluten Prinzip erklärt und daher Konzessionen machen kann. Paulus selbst favorisiert demnach die sexuelle Enthaltsamkeit für Männer (7,1).[137] Männern, die keine Frau haben, rät er, sich auch keine zu suchen (7,27), diejenigen dagegen, die Frauen haben, seien in dieser Endzeit der Bedrängnis künftig besser so, „als hätten sie keine" (7,29). Er wünscht sich die Ehelosigkeit „aller Menschen" nach seinem eigenen Vorbild – ὡς καὶ ἐμαυτόν bzw. κἀγώ (7,7 f.). Die Jungfräulichkeit erklärt er ebenfalls für „gut für den Menschen" (7,26). Und er weiß

135 Zeller, 1 Kor, 278. Ebd. 264 bezeichnet er 7,25 34 als „Plädoyer für die Jungfräulichkeit". Vgl. auch Boyarin, Jew, 172: „To be sure, a legitimated marital sexuality is allowed for in Paul's system as the second best alternative to celibacy, but the ideal is a spiritual union as bride of Christ in which he who ‚is united with the Lord becomes *one spirit* with him' [1 Kor 6,17] and not *one flesh* with even his lawful wife". Schon Niederwimmer, Askese, 84, hatte herausge stellt, dass Paulus „*das Prinzip sexueller Askese*" vertrete, freilich nicht als Gesetz, sondern als Maxime: „sexuelle Betätigung ist etwas, wovon sich der Mensch (nicht bloß der Christ!) lieber fernhalten sollte!"

136 Vgl. noch 1 Kor 7,26: καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως (nämlich παρθένος, vgl. 7,25) εἶναι, sowie 7,34. Laut Zeller, 1 Kor, 278, formuliert Paulus hier *propositiones.* Schon die Syntax von 7,1 spricht gegen die Annahme eines Zitats, denn wäre V.1b Zitat, dann würde ein Hauptsatz fehlen. Außerdem fehlt eine Zitateinleitung. καλόν Sätze sind zudem bei Paulus des Öfteren anzu treffen (1 Kor 5,9; 7,26; 9,15; Gal 4,18, vor allem aber in Röm 14,20 f.). Der Hauptsatz 7,1 gibt also die Ansicht des Paulus wieder (vgl. ebd. 237)! Für Merklein, 1 Kor II, 101 u. ö., ist 7,1b zwar eine Formulierung der Korinther, aber Paulus war an ihrem Zustandekommen „nicht ganz unschuldig".

137 Niederwimmer, Askese, 85, weist zudem auf die Allgemeingültigkeit der Maxime und ihre fehlende Begründung hin.

auch, dass Ehepartner zum Zwecke des Gebets zumindest temporär besser auf Geschlechtsverkehr verzichten (7,5).[138]

D. Boyarin hat außerdem darauf hingewiesen, dass Paulus in 1 Kor 6,16 f. dem Ge schlechtsverkehr unter Nichtverheirateten (πορνεία) gerade nicht den legitimen Ge schlechtsverkehr mit dem Ehepartner gegenüberstellt, sondern „rather physical union between men and women as opposed to spiritual union between people and Christ".[139] Bemerkenswerterweise benutzt Paulus die Anspielung auf Gen 2,24 („ein Fleisch werden") *hier*, also im Kontext von 6,14 20 zur Beschreibung des Geschlechtsverkehrs mit der πόρνη, und *nicht* im Hinblick auf die Ehe in 1 Kor 7,1 9! Biblische Texte wiederum, die vor dem Umgang mit einer πόρνη warnen, werden im Gegensatz dazu gerade nicht eingespielt.[140] Hinzu kommt, dass in dem ganzen Abschnitt Aussagen fallen, die von 1 Kor 7,1 her asketisch verstehbar sind.[141] 1 Kor 6,12 20 gehört laut Boyarin daher viel enger zu 1 Kor 7, als dies i. d. R. gesehen werde.[142] Die von Paulus in 1 Kor 7 gegebene *Erlaubnis* zur Ehe ist von 1 Kor 6,12 20 her durchaus überraschend.[143]

Paulus beantwortet in 1 Kor 7 eine Anfrage der Korinther (7,1a). Diese bezog sich vermutlich darauf, ob eine Aussage wie 7,1b („Es ist gut für einen Mann, keine Frau zu berühren") grundsätzlich gelte, also z. B. auch für *verheiratete* Getaufte. Die Ausführungen in 7,8 f. lassen nämlich noch erkennen, dass Paulus mit einer solchen Parole ursprünglich wohl die Unverheirateten und Witwen vom Verbleib in der Ehelosigkeit überzeugen wollte und gerade ihnen gegenüber auf seine eigene ehelose Lebensform verwiesen hatte.[144]

Paulus verwahrt sich jedenfalls dagegen, dass seine in 7,1 formulierte, von ihm keineswegs zurückgenommene Position dazu benutzt wird, die Verweigerung des ehelichen Geschlechtsverkehrs zu legitimieren, daher verbietet er dies (7,5: μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους), zumindest solange es nicht im Konsens geschieht. Unverheiratete und Witwen sollten dagegen nur dann heiraten, „wenn sie nicht enthaltsam sein können" (7,9).

Paulus wendet sich dann noch gesondert den „Jungfrauen" (7,25 – 38) sowie

138 Zur von Paulus positiv bewerteten Kontinenz innerhalb der Ehe sowie deren Begrenzung durch bestimmte Kautelen vgl. Niederwimmer, Askese, 91.

139 Zum folgenden Boyarin, Jew, 158 179 („Brides of Christ. Jewishness and the Pauline Origins of Christian Sexual Renunciation"), v. a. 171 f.

140 Lindemann, 1 Kor, 150, unter Verweis auf Spr 6,20 7,27; Sir 9,6; 19,2 usw.

141 V.a. 6,13: τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ (demgegenüber erscheint 1 Kor 7,4 als Konzession!); 6,15: τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν, 6,19: τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν.

142 Vgl. Boyarin, Jew, 172.

143 Dazu auch Niederwimmer, Askese, 80: „Wenn der Christ an seinen Kyrios mit Leib und Leben gebunden ist, so dass Leib und Leben dem Kyrios, und ihm allein gehören (dem Kyrios, mit dem er ἓν πνεῦμα ist!), so scheint doch die Möglichkeit auch der ehelichen Bindung ausge schlossen oder mindestens fragwürdig zu sein! Welchen Sinn kann die Ehe für den haben, der mit Leib und Leben dem erhöhten Herrn angehört?".

144 So Merklein, 1 Kor II, 101: Die Korinther hätten demnach ein Votum des Paulus bezüglich der Unverheirateten generalisiert und als Votum zur sexuellen Enthaltsamkeit verstanden.

den „Witwen“ (7,39 f.) zu. Vermutlich bildeten αἱ παρθένοι bereits eine feste Gruppe in der korinthischen Ekklesia,[145] allerdings redet der Apostel spätestens ab V. 27 auch von ehelosen Männern.[146] Die ungeteilt dem Herrn gewidmete Lebensform der Unverheirateten und der παρθένοι erhält höchstes Lob und klare Priorität (7,32 – 39), auch wenn er noch deutlicher als im Falle der Unverheirateten und Witwen erklärt, dass die Heirat einer Jungfrau keine Sünde sei (7,28). Mit K. Niederwimmer ist damit für 1 Kor 7 festzuhalten: „Die Ehe wird hier nur negativ, von der asketischen Maxime her bestimmt.“[147]

3.2 „Gut ist es, weder Fleisch zu essen noch Wein zu trinken“: Paulus über Nahrungsmittel

Laut 1 Kor 6,13 – 20 betrifft die Sexualität den Menschen als σῶμα, während Nahrungsmittel nur für den „Bauch“ (κοιλία) sind, der vergänglich ist.[148] Doch obwohl Paulus die *theologische* Überzeugung vertritt, dass alle Speisen „rein“ sind, solange sie unter Danksagung (εὐχαριστεῖν) genossen werden (vgl. Röm 14,6; 1 Kor 10,30), argumentiert er in *praktischer* Hinsicht „asketisch“, d. h. er plädiert dafür, bei den Mahlfeiern der korinthischen Ekklesia auf Fleisch und bei den Mählern der römischen Ekklesien auf Fleisch und Wein zu verzichten. Genauer: sowohl in Korinth als auch in Rom versucht er, die sog. „Starken“ dazu zu bringen, auf die genannten Nahrungsmittel zu verzichten.

Im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Thematik des „Götzenopferfleisches“ im 1 Kor stimmt Paulus *in der Sache* zunächst jenen zu, die die Existenz von „Götzen“, also der heidnischen Götter, bestreiten und daher das ihnen geopferte Fleisch als „neutral“ ansehen (8,4 – 6). Paulus mahnt aber, auf jene Gemeindemitglieder Rücksicht zu nehmen, deren Gewissen „schwach“ ist und für die daher das aus Tempeln stammende Fleisch gerade nicht neutral ist (8,7). Daher formuliert er programmatisch in 8,8, dass weder das Essen (z. B. von Fleisch) noch der Verzicht darauf vor Gott irgendeine Bedeutung hat. Jedoch: Dem schwachen Gemeindebruder, für den doch Christus gestorben ist, durch das sichtbare Essen von Götzenopferfleisch Anstoß zu geben, dies

145 Zeller, 1 Kor, 258, vgl. 260: „Stand freiwilliger Ehelosigkeit“, sowie 269: „Der in Korinth sich institutionell verfestigende Stand der ‚Jungfrauen‘“.

146 V.a. in V. 32 34 geht es erst um den unverheirateten Mann (ὁ ἄγαμος), dann um die unverheiratete Frau (ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος) und die Jungfrau (καὶ ἡ παρθένος).

147 Niederwimmer, Askese, 88. Prägnant formuliert er ebd. 89: „Da die Ehe primär als Geschlechtsgemeinschaft gesehen ist, und da sie offensichtlich die Tora beweist es von Gott selbst instituiert und somit erlaubt ist, hat der Unenthaltsame in der Ehe den Ort für seine libidinösen Affekte, ohne der πορνεία zu verfallen, ohne Gottes Strafe scheuen zu müssen. Der eheliche Verkehr ist der einzige und ausschließliche Ort für die Unenthaltsamen, ihre Libido abzureagieren. Von einer freudigen Empfehlung der Ehe oder gar einer freudigen Bejahung des ehelichen Eros ist mit keinem Wort die Rede“.

148 Vgl. dazu auch Röm 14,17 (das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken) und 1 Kor 8,8 (Speise macht uns vor Gott nicht angenehm)!

qualifiziert Paulus ganz massiv als *Sünde gegen Christus* (8,12), und er formuliert direkt im Anschluss daran:

13 a Darum (διόπερ): wenn (εἰ) eine Speise Anstoß gibt meinem Bruder,
b *werde ich in Ewigkeit kein Fleisch essen* (οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα),
c um nicht (ἵνα μή) dem Bruder Anstoß zu geben.

D. Zeller bemerkt dazu treffend: „Die pauschale Formulierung scheint Paulus zum Vegetarier zu machen“,[149] denn Paulus redet hier nicht (nur) von „Götzengeschlachtetem“ (εἰδολόθυτα), sondern ganz allgemein von „Fleisch“ (κρέα). Da der „schwache“ Gemeindebruder in einer antiken Großstadt fast nie sicher sein konnte, woher das Fleisch letztlich kommt, rät Paulus damit faktisch zum Verzicht auf Fleisch – einerseits natürlich zum Verzicht auf Fleischverzehr im Tempelareal (8,10 f.), aber doch sicher ebenso auf Fleischverzicht bei den korinthischen „Herrenmählern“, also den eucharistischen Gemeindemahlzeiten, die aus einem Brot- und Weinritus sowie dem davon gerahmten sog. Sättigungsmahl bestanden (vgl. dazu 1 Kor 11,17–34). Wenn er dann in 10,25 das auf dem Markt gekaufte Fleisch freigibt und Nachfragen nach dessen Herkunft untersagt, dann bezieht sich das offenbar auf den „privaten“ Konsum und nicht auf die „Herrenmähler“,[150] ebenso die in 10,27 f. angesprochenen privaten Essenseinladungen.

Und wie steht es in Korinth mit *Wein?* Obwohl Paulus nie explizit von „Wein“ spricht[151] und in seiner Version des Becherwortes auch keine Identifikation des Be cherinhalts mit dem Blut Jesu bietet (11,25), wird man aus 1 Kor 11,17 34, aber auch aus 1 Kor 10,16 f. schließen können, dass Paulus in der von ihm gegründeten Ekklesia den Genuss von Wein bei den rituellen Vollzügen des korinthischen Herrenmahles („Becherhandlung“) voraussetzt. Der in 10,16 als „Segensbecher, den wir segnen“, und in 10,21 als „Becher des Herrn“ bezeichnete Becher der Mahlfeier enthielt also vermutlich Wein,[152] zumal er laut 10,16 „Gemeinschaft mit dem Blut Christi“ ist. Aus 11,21 ist zudem zu schließen, dass auch bei den sog. Sättigungsmahlzeiten alkoho lische Getränke, also doch wohl auch Wein, genossen wurden.[153] Weder die Korinther noch Paulus äußern sich über den Weingenuss an sich kritisch, Paulus kritisiert aber in 11,21 f. die ungerechte *Verteilung* der Speisen und Getränke. Immerhin wird man

149 Zeller, 1 Kor, 297. Natürlich gibt der Kontext und der genaue Wortlaut das nicht her; dass der Vers so verstanden werden konnte, scheint mir jedoch sicher zu sein.

150 Paulus erwähnt in 11,22 und 11,34 ein „privates“ Essen und Trinken zur Sättigung in den Häusern (11,34: ἐν οἴκῳ) der Mitglieder der Ekklesia vor Beginn des gemeinsamen Herren mahles. Dort ist „privater“ Fleischkonsum anzunehmen.

151 Weder in 1 Kor 11,25 (Herrenmahlsparadosis) noch in 11,26 28 (oder in 10,16) wird Wein erwähnt. Paulus redet nur von „den Becher trinken“ (τὸ ποτήριον πίνειν).

152 Auch wenn die einschränkende Formulierung in 11,25: τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, voraussetzt, dass nicht immer ein Becher benutzt wurde.

153 Paulus übertreibt vermutlich, wenn er in 11,21 behauptet, bei den korinthischen Mählern sei „der eine hungrig, der andere betrunken“. Dennoch setzt die Wendung ὃς δὲ μεθύει voraus, dass von manchen Alkohol getrunken wurde.

aber sagen müssen: Da Paulus nicht ausdrücklich den Wein nennt, sind seine Aus sagen über das Herrenmahl im 1 Kor zumindest „asketisch“ *deutbar.*

Noch deutlicher „asketisch“ argumentiert Paulus im *Römerbrief*; auch hier schließt die (theologische) Einsicht in die Reinheit aller Speisen den Verzicht auf Fleisch und Wein gerade nicht aus. O. Michel und neuerdings auch R. Jewett haben mit Recht hervorgehoben, dass es in Röm 14 (im Unterschied zu 1 Kor 8+10) in erster Linie um die Kultmahlzeiten der römischen Ekklesien geht.[154] Paulus hat offenbar Kenntnis davon erhalten, dass es hier – vielleicht im Zusammenhang der Rückkehr der durch das Claudiusedikt vertriebenen Judenchristen – zu Problemen kam. Wiederum geht es um die Frage des Fleischgenusses, anders als in Korinth kommt in Rom aber auch noch der Wein hinzu. Paulus unterscheidet in 14,1 f. zwei Gruppen anhand ihrer Essgewohnheiten: die „im Glauben Schwachen“, die nur Gemüse essen, und „die Starken“, die „alles“ essen.[155] Es ist bemerkenswert, dass er die beiden Gruppen kaum näher charakterisiert. Insbesondere verzichtet er darauf, sie eindeutig als Juden(christen) oder als getaufte Heiden zu identifizieren, obwohl diese Thematik ja sowohl die Kap. 9 – 11 beherrscht, als auch direkt im Anschluss, nämlich in 15,8 – 13 wieder aufgenommen wird. Tatsächlich gibt es Hinweise im Text, dass es sich bei den „Schwachen im Glauben“ um Menschen – Juden oder Heiden – handelt, die jüdische Speisegebote einhalten.[156] Die Götzenopferfleischthematik dagegen spielt zumindest auf der Textoberfläche keine Rolle, es geht allgemein um κρέα.

Die Argumentation in Röm 14,1 ff. richtet sich an die „Starken“, mit denen sich Paulus in 15,1 explizit identifiziert (ἡμεῖς οἱ δυνατοί). Sein Argumentationsziel wird aus V. 21 deutlich: Paulus will die „Starken“ zum *Verzicht* auf Fleisch und Wein bei den Gemeindemahlzeiten bewegen! Dies lässt sich im Anschluss an O. Michel so nachzeichnen:[157] Paulus nimmt in Röm 14,20 den zuvor in 14,14 negativ formulierten Grundsatz (οὐδὲν κοινὸν δι’ ἑαυτοῦ) wieder auf und formuliert ihn positiv und universal: πάντα καθαρά – allerdings nur, um ihm sogleich eine *Einschränkung* hinzuzufügen: Für den, der mit Anstoß isst, ist auch das Essen von eigentlich Reinem „schlecht“ (κακόν). In V. 21 beschreibt Paulus dann den einzigen Weg, den Anstoß zu vermeiden,

154 Vgl. Michel, Röm, 421: Es gehe Paulus „entscheidend um die Erhaltung der Tischgemein schaft trotz der verschiedenen Denkweisen der beiden Gruppen“ (so auch ebd. 422.4276). Jewett, Rom, 835 f. zu προσλαμβάνεσθε in 14,1: „‚welcome‘ in this context carries the tech nical sense of reception into the fellowship of the congregation, that is, to the common meal“. Ferner Stein, Mahlfeiern, 151.

155 Jewett, Rom, 837 f., zeigt, dass Paulus *beide* Gruppen extrem (und wohl mit gewisser Ironie) zeichnet.

156 Darauf deutet die Erwähnung der Beobachtung von „Tagen“ in 14,6, vor allem aber der Ter minus κοινός in 14,14 und dessen Gegenbegriff καθαρός in 14,20 hin.

157 Vgl. dazu Michel, Röm, 437 f.

nämlich so, dass er *faktisch die Starken auffordert, auf den Genuss von Fleisch und Wein zu verzichten.*[158]

20 a Wegen einer Speise zerstöre nicht das Werk Gottes!
b Zwar ist alles rein (πάντα μὲν καθαρά)!
c Aber *böse* (ἀλλὰ κακόν) für den Menschen ist das Essen mit Anstoß.
21 a *Gut* ist es, weder Fleisch zu essen noch Wein zu trinken
(καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον)
b noch [etwas zu tun,] woran dein Bruder Anstoß nimmt.

Deutlich ist, dass die ganze Passage darauf abzielt, die Starken davon zu überzeugen, „um der Liebe willen das Recht auf den Vollzug der theologischen Wahrheit preiszugeben (V. 13.15.21). Der ‚Starke' soll an der Existenz der ‚Schwachen' lernen, dass die Liebe in einem *Grenzfall* auf ein theologisch begründetes Recht verzichten kann."[159] Doch geht es dem Apostel keineswegs nur um gegenseitige Rücksichtnahme.[160] Aus 14,4–6 und 23 wird man schließen, dass Paulus auch die Essenspraxis der „Schwachen" als legitim ansieht, solange sie ihrem Gewissen folgen. Wenn die „Schwachen" aufgrund ihrer Bindung an Gott für Fleisch und Wein nicht mit gutem Gewissen das Dankgebet sprechen (εὐχαρσιτεῖν) können, dann dürfen sie diese Nahrungsmittel nicht essen.

Fazit: In der Speisenfrage plädiert Paulus an zwei exponierten Stellen seiner Briefe mehr oder weniger deutlich dafür, bei den Herrenmählern der Ekklesia auf Fleisch und – im Falle Roms – auch auf Wein zu verzichten. Begründet wird dies mit dem Anstoß, den „schwache" Gemeindemitglieder an diesen Nahrungsmitteln nehmen könnten. Dies gilt unbeschadet der „Erkenntnis", dass „alles rein ist" (Röm 14,14): Alle Speisen, die auf der τράπεζα Κυρίου (1 Kor 10,21) liegen, und jeder Wein, der sich im ποτήριον Κυρίου befindet, und über die in der Ekklesia das Dankgebet gesprochen wird (1 Kor 10,30; Röm 14,6: εὐχαριστεῖν), sind rein, ebenso alle bei anderen Anlässen unter εὐχαριστεῖν genossenen Speisen und Getränke. Soweit die „starke" Position des Paulus. Doch dies bedeutet gerade nicht, dass auch prinzipiell alle Speisen auf den Tisch des Herrn gelegt werden müssen, wenn „ihr zur Ekklesia zusammenkommt" (1 Kor 11,18), im Gegenteil. Solange auch nur ein potentiell „schwaches" Gemeindemitglied anwesend ist, soll aus Liebe auf Fleisch und

158 14,21 wiederum kann als Konkretion der in 13,13 noch allgemein gehaltenen Aufforderung des Apostels verstanden werden, auf maßloses Essen und Trinken, aber auch auf Geschlechtsver kehr, Ausschweifungen, Streit und Eifer(sucht) zu verzichten (μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ).

159 So treffend Michel, Röm, 434, und weiter: „Auch in diesem Grenzfall ist die Liebe nicht die Preisgabe der theologischen Wahrheit, sondern ihre ausdrückliche Bestätigung".

160 So mit Recht Stein, Mahlfeiern, 152!

Wein verzichtet werden,[161] ja laut Röm 14,6 ist die „asketische“ Praxis sogar ebenso legitim wie die nichtasketische.

3.3 „Paulus an Timotheus“: nur nicht die „falsche“ Askese!

Überschaut man diese in ihrer Tendenz doch eindeutigen Äußerungen des Apostels Paulus, dann ist verständlich, dass sich frühchristliche Gruppen bei der Propagierung radikaler Sexual- wie Nahrungsaskese auf paulinische Aussagen berufen konnten. Die Aufgabe, der sich der 1 Tim stellte, war also schwierig genug: Bei der Begründung von Nahrungs- und Sexualaskese sollte die Berufung auf Paulus unmöglich gemacht werden.

In dem Augenblick, wo die Paulusbriefe zumindest in manchen Bereichen der frühen Christenheit bereits als quasi-kanonisch rezipiert waren, blieb der Weg ihrer Überarbeitung oder gar Zensurierung versperrt. Der Verfasser der Pastoralbriefe wählt den Weg der *Ergänzung* der Paulusbriefe durch weitere Briefe unter dem Namen des Paulus.[162] Seine Absicht hat A. Merz treffend mit dem Stichwort *fingierte Eigentextreferenz* bzw. *fiktive Selbstreferenz* beschrieben:[163] Die Pastoralbriefe lassen „Paulus“ in Briefen an seine engsten Mitarbeiter erneut auf Themen zurückkommen, die bereits in anderen Paulusbriefen verhandelt wurden. Damit können einstige Aussagen verstärkt, modifiziert, korrigiert oder gar widerrufen werden. Die Wahl der beiden engsten Mitarbeiter des Paulus als fiktive Adressaten dient dazu, „im Falle konkurrierender Aussagen zwischen anderen Paulusbriefen und ihnen selbst eine *Interpretationshoheit* der Pastoralen zu sichern.“[164] Für unsere Fragestellung ist außerdem die Einsicht wichtig, dass sich der pastorale Paulus nicht direkt an sesshafte Funktionsträger in Ortsgemeinden wendet, sondern an zwei wie er eigentlich nichtsesshafte Missionare.[165] Dies erlaubt es dem Ver-

161 Dies dürfte im Falle Roms vermutlich zuweilen auch den Gebrauch von Wein beim „Herren mahl“ ausgeschlossen haben. Paulus jedenfalls scheint hier kein Problem zu sehen.

162 Dazu Merz, Amore Pauli, 281: „Bei Autorennamen und um einen solchen handelt es sich bei ‚Paulus‘ zur Entstehungszeit der Deuteropaulinen bereits evoziert ihre Zitation unwillkürlich das gesamte literarische Œuvre und alle mit diesem sonst noch verbundenen biographischen und sonstigen Informationen“.

163 Merz, Amore Pauli, 281 283.

164 Merz, Amore Pauli, 284. Merz stellt ebd. 184 f. überzeugend „die unbefristete und globale Gültigkeit der als Instruktionen an einen Weisungsträger kommunizierten kirchenordnenden Anweisungen“ heraus. Im Falle konkurrierender Aussagen in anderen Paulinen dürften die Pastoralbriefe daher „eine höhere Gültigkeit beanspruchen […] als zeit und ortsgebundene Aussagen anderer Briefe“.

165 *Titus* soll laut Tit 3,12 beim Eintreffen des Artemas von Kreta aus zu Paulus nach Nikopolis kommen, *Timotheus* dagegen soll zwar laut 1 Tim 1,3 zunächst in Ephesus bleiben, laut 2 Tim 4,9 dann aber zu Paulus nach Rom kommen. Die beiden sollen sich also zwar gewisse Zeit auf Kreta bzw. in Ephesus aufhalten, nicht jedoch dort sesshaft werden.

fasser, die asketische Lebensform des Paulus wie seiner Mitarbeiter von den Erfordernissen „vor Ort“ abzuheben.

Wir beschränken uns im Folgenden darauf, die literarische Strategie des 1. Timotheusbriefes nachzuzeichnen. Damit verzichten wir darauf, die von dem Brief angegriffenen Gegner religionsgeschichtlich zu verorten. Es geht uns zunächst um das hier entworfene Bild der Gegner, denn dieses hat eine wichtige Funktion für die Briefpragmatik.

3.3.1 Die Konstruktion von zukünftigen, radikal asketischen Gegnern

Die drei Pastoralbriefe enthalten mehrere polemische Passagen, in denen Gegner verunglimpft werden. Aus ihnen hebt sich 1 Tim 4 heraus, da an dieser Stelle zwei *inhaltliche* Positionen von „in künftigen Zeiten“ auftretenden Gegnern scheinbar sachlich wiedergegeben werden, auch wenn der Verfasser keinen Zweifel daran lässt, dass dies „Abfall vom Glauben“ bedeutet, der durch dämonische Lehren betrügerischer Geister (4,1, vgl. 1,3 f.19 f.) verursacht wird. Die rhetorische Aufrüstung in 4,1 f. und insbesondere die apokalyptische Einfärbung[166] sind bemerkenswert, massiv wird der „Eindruck der Endgültigkeit der Trennung und der Spaltung“[167] erzeugt. Allerdings sagt „Paulus“ das Auftreten der Gegner für die *Zukunft* voraus (4,1), laut der Brieffiktion handelt es sich also nicht um ein Problem, mit dem sich Paulus selbst schon herumschlagen musste. Dass die Adressaten des Briefes diese Angaben mit Positionen aus ihrer eigenen Gegenwart verbinden sollten, ist nicht zu bezweifeln. Der Modus der Zukunftsvorhersage ermöglicht es, die Angaben relativ vage zu lassen, so können z. B. auch ähnliche oder „in diese Richtung gehende“ Positionen bereits verdächtig erscheinen.

Indem der Verfasser die Sequenz mit τὸ πνεῦμα λέγει einleitet und sich gerade nicht auf eine prophetische Aussage des Paulus beruft, umgeht er das Problem, entspre chende Passagen der Paulusbriefe mit dem Folgenden kurzschließen zu müssen. Er spielt offenbar auf 1 Kor 7,40 an: Dort hatte Paulus sein Plädoyer für die bleibende Ehelosigkeit mit seinem Geistbesitz begründet: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Dieses Pneuma wird nun in Dienst einer Polemik gegen Gemeindeglieder genom men, die auf den ersten Blick in dieselbe Richtung argumentieren.

Nach der massiven Polemik von 1 Tim 4,1 f. ist der Leser dann aber doch etwas ernüchtert, wenn er in 4,3 den eigentlichen Dissens, den Inhalt der διδασκαλία δαιμονίων erfährt: Es geht nicht etwa um christologische oder soteriologische Fragen, sondern um Sexual- und Nahrungsaskese: Die „Lügenredner“ nämlich seien Menschen,

166 Belege bei Oberlinner, 1 Tim, 173 f.; Collins, Past, 113.
167 Oberlinner, 1 Tim, 177.

3 a die verbieten zu heiraten [= den Geschlechtsverkehr] (κωλυόντων γαμεῖν)
b und [verlangen[168]], sich zu enthalten von Speisen (ἀπέχεσθαι βρωμάτων).

Die Formulierung ist auf dem Hintergrund der genannten paulinischen Texte auffällig. Paulus selbst hatte in 1 Kor 7 die Ehe gerade nicht verboten, sondern die Ehelosigkeit als *Ideal* präsentiert.[169] Im Unterschied zur klaren *Präferenz* des Apostels für Ehelosigkeit, sexuelle Enthaltsamkeit sowie den Verzicht auf Fleisch und Wein bei den Gemeindemählern, wird den Gegnern vom Autor der Pastoralbriefe nun ein *Verbot* des geschlechtlichen Umgangs sowie (bestimmter) Speisen unterstellt.

Unabhängig von der (für uns kaum noch rekonstruierbaren) tatsächlichen Position der Gegner, muss man klar sehen, dass eine solche Inszenierung vor dem Hintergrund der genannten paulinischen Texte die einzige Möglichkeit ist, einen Keil zwischen sie und Paulus zu treiben. Es ist daher methodisch problematisch, diese Formulierung der generischen Position einlinig für die Rekonstruktion ihrer Lehre auszuwerten.[170] Der Verfasser des 1 Tim nutzt die Tatsache, dass Paulus weder die Ehe noch bestimmte Nahrungsmittel im engeren Sinne *verboten* hat. Angesichts eines (für die Zukunft vorhergesehenen) gegnerischen *Verbotes* sieht sich der pastorale Paulus nun gezwungen, *grundsätzlich* zu argumentieren, was „seine" Ausführungen im Römer- und im 1. Korintherbrief klar relativiert.

Die fiktive Selbstreferenz des Paulus ist also flankiert von einer Inszenierung von zukünftigen Gegnern, die die differenzierten paulinischen Aussagen zu Sexualität und Nahrungsmitteln zu *Verboten* von Geschlechtsverkehr und bestimmten Speisen radikalisierten. Der „fiktiven Selbstreferenz" des pseudepigraphen Paulus stellen die Pastoralbriefe also eine „fiktive Fremdreferenz" an die Seite.

3.3.2 Heirat und Kinderkriegen: die Argumentation mit der Genesis I

Der Autor des 1 Tim belässt es im Falle der Sexualaskese wie der Nahrungsaskese nicht bei Polemik, sondern sieht sich zur *Argumentation* gezwungen[171]: Über die Ehe hatte er sich bereits in 2,14 f. ausgelassen, sein Argument gegen

168 Zur Grammatik Roloff, 1 Tim, 222 Anm. 26 (zeugmatische Formulierung) sowie BDR §480,5.

169 Man beachte die Wortwahl in 1 Kor 7,6 (τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ᾽ ἐπιταγήν), 7,7 (θέλω…), 7,12 (λέγω ἐγώ…), 7,25 (γνώμην δὲ δίδωμι), 7,26 (νομίζω…), 7,40 (κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην). Merz, Selbstauslegung, 289, charakterisiert dies als symbouleutische Argumentation. Laut Niederwimmer, Askese, 83, unterscheidet der Apostel zwar die „mandata domini" (als Rechtsnorm) von den „mandata apostoli", allerdings sind letztere trotz ihres abgeleiteten Charakters *keineswegs unverbindlich.*

170 So z.B. Oberlinner, 1 Tim, 179 f., mit dem optimistischen Fazit: „Es ist als bewiesen zu betrachten, dass die bekämpften Irrlehrer der Past solche gnostischen Gedanken vertraten", analog Roloff, 1 Tim, 224 f.

171 So auch Collins, Past, 114: „This is the only time in the Pastoral Epistles that the author

das Verbot bestimmter Speisen folgt in 4,3–5. Diese Nötigung zur Argumentation deutet darauf hin, dass wir an *dieser* Stelle tatsächlich den neuralgischen Punkt der Kontroverse haben.

Grundsätzlich ist zu sagen, dass der pastorale Paulus gegen die beiden Verbote *schöpfungstheologisch* und *eucharistisch* argumentiert.[172] Von Paulus übernimmt er den Rekurs auf die εὐχαριστία (vgl. 1 Kor 10,30 und Röm 14,6)[173], den er allerdings durchaus modifiziert, nämlich indem er das Dankgebet als Berufungsinstanz für das Gewissen des Einzelnen ausschaltet.[174] Flankiert ist dieser aber nun mit einer gegenüber Paulus z.T. neuen schöpfungstheologischen Argumentationslinie: Denn anders als der Paulus des Röm und des 1 Kor argumentiert der pastorale Paulus nun explizit mit der Schöpfungs- und Sündenfallerzählung der *Genesis*. Paulus hatte dies bei Fragen von Ehe und Ehelosigkeit gerade *nicht* getan, sondern in 1 Kor 7 mit der menschlichen Schwäche[175] sowie der angebrochenen Endzeit[176] argumentiert und auch bei den Speisefragen in 1 Kor und im Röm jede Anspielung auf die Schöpfungsthematik vermieden.[177]

Allerdings hatte Paulus in anderen, sozusagen benachbarten Zusammenhängen durchaus mit der Schöpfungserzählung argumentiert, wenn auch nie für die Ehe als Schöpfungsgebot.[178] A. Merz spricht daher davon, dass die Pastoralbriefe ihren „Rückgriff auf die Genesis“ durch 1 Kor 11,2 16 legitimieren konnten.[179] Dem wäre noch 1 Kor 6,16 hinzuzufügen (s.o.).

identifies a specific issue that he finds troubling and then proceeds to refute it with an explicit, logical argument“. Zur Struktur der Argumentation Roloff, 1 Tim, 219: Die zentrale These 3b wird mit den beiden anschließenden Sätzen V. 4 (ὅτι) und V. 5 (γάρ) begründet.

172 So auch Stein, Mahlfeiern, 189.

173 1 Tim 4,5 bezieht sich doch wohl auf „Tischgebete in biblischen Wendungen“ (Dibelius/Conzelmann, Past, 52). Wohlenberg, Past, 156, bezieht auch λόγος θεοῦ auf „ein im Gebet gesprochenes Gotteswort“ und sieht die Agapen im Hintergrund der Eucharistia. Vgl. auch Roloff, 1 Tim, 226.

174 Gut beobachtet von Stein, Mahlfeiern, 190: Während laut Paulus das *gemeinsame* Dankgebet individuell *unterschiedliche* Arten des Umgangs mit Nahrungsmitteln erlaube, folgt für den 1 Tim aus dem gemeinsamen Dankgebet der Ekklesia gerade eine *gesamtgemeindliche* Verhal tensweise. Der 1 Tim habe also das Dankgebet entindividualisiert.

175 1 Kor 7,2.5.9.28.

176 1 Kor 7,26.28.29.31.

177 In 1 Kor 10,26 rekurriert er v.a. auf Ps 24,1 (vgl. 50,12), in Röm 14,14.20 aktiviert er die *kultische* Begrifflichkeit von κοινός und καθαρός, nicht die schöpfungstheologische.

178 Paulus zitiert Gen 2,24 ausgerechnet in 1 Kor 6,16 zur Beschreibung der sexuellen Gemein schaft zwischen dem getauften Mann und der πόρνη, eine im frühjüdischen wie frühchristli chen Kontext gelinde gesagt überraschende Verwendung. Außerdem spielt er in 11,2 16 zur Begründung von geschlechtsspezifischen Bekleidungsvorschriften in der Ekklesia auf Gen 1,26 f. (1 Kor 11,7: der Mann als Gottes εἰκὼν καὶ δόξα) sowie auf Gen 2,18.22 f. (1 Kor 11,8: die Frau ist aus dem Mann und um des Mannes willen geschaffen) an.

179 Merz, Selbstauslegung, 339 363.

Der Autor des 1 Tim begründet sein Verbot einer Lehre durch Frauen und seine Forderung nach ihrer Unterordnung unter den Ehemann unter Rekurs auf Gen 2 und 3.[180] Dadurch wird Eva zum Prototyp „der“ Frau schlechthin.[181] Seine eigentümlich Aussage, wonach die Frau „durch Kindergebären gerettet“ (σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας) wird,[182] wenn sie in Glauben, Liebe, Heiligkeit und Besonnenheit verharrt, dürfte auf Gen 3,16 anspielen und diesen Text zugleich interpretieren: Der Schmerz beim Gebären der Kinder, und gerade *nicht* die Mutterschaft an sich, ist die Folge der παράβασις Evas.[183] Keineswegs hebt die Übertretung Evas die Weisung Gottes auf, Kinder zu gebären (vgl. Gen 3,16 LXX: ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα, mit 1,28; 9,1).

Konsequenterweise formuliert der Verfasser dann im Zusammenhang der sog. Witwenparänese (5,3–16) die von A. Merz treffend so genannte „Ehepflicht für Frauen“[184]:

14 a Ich will nun (βούλομαι οὖν),
b dass jüngere Frauen heiraten (νεωτέρας γαμεῖν),
c Kinder gebären (τεκνογονεῖν),
d dem Hauswesen vorstehen (οἰκοδεσποτεῖν)…

Der Text wie auch sein Zusammenhang sind stark umstritten. Vermutlich deutet die dreimal gebrauchte Wendung „eine *echte* Witwe“ (5,3.5.16: ὄντως χήρα) und seine Opposition gegen jüngere Frauen darauf hin, dass es dem Verfasser um eine Restriktion des „Witwenstandes“ auf über 60jährige Frauen ging, deren Gatten verstorben sind und die sich durch vorbildliches Verhalten ausgezeichnet haben. Tatsächlich kann der Begriff χήρα durchaus auch alleinstehende, unverheiratete Frauen umfassen oder er wurde in übertragenem Sinn benutzt.[185] In diesem Fall wollte der Autor des 1 Tim jüngere Frauen aus dem „Witwenstand“, der demnach faktisch ein Stand ehelos lebender Frauen war,

180 Vgl. 1 Tim 2,13 (Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὕα) mit Gen 2,5 25 LXX, v. a. 2,7 (καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον) und 2,21 f.; 1 Tim 2,14 (καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν) mit Gen 3,6.13 LXX (ὁ ὄφις ἠπάτησέν με) sowie 1 Tim 2,12 (οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός) mit Gen 3,16 LXX (καὶ αὐτός σου κυριεύσει).

181 Auffällig ist der Wechsel von Εὕα (1 Tim 2,13) in ἡ γυνή (2,14), dem im Falle Adams kein Äquivalent entspricht. Evas „Übertretung“ betrifft insbesondere die Frauen.

182 Versteht man διά in *instrumentalem* Sinne, dann wäre das Kindergebären für Frauen sote riologisch entscheidend, stellt also ihr Heilsmittel bzw. ihren Heilsweg dar. So versteht es z. B. Merz, Selbstauslegung, 295 f., laut der der Verfasser des 1 Tim hier einen „soteriologischen Sonderweg“ für Frauen (neben zwei weiteren für Amtsträger und Reiche, ebd. 298 f.) eröffnet. Anders z. B. Roloff, 1 Tim, 141 f., laut dem das Gebären der Kinder jenes Geschehen darstellt, „durch das hindurch der Weg der Frau zur Rettung führt, das aber andererseits die Rettung für diese nicht verstellen kann“. Mit διά wären dann *die begleitenden Umstände* der Rettung der Frau bezeichnet.

183 Vgl. Jeremias, Past, 22.

184 Merz, Amore Pauli, 290.

185 Vgl. v. a. Ignatius, *Smyr* 13,1 und dazu Wagener, Ordnung, 127 f. Skeptisch Marshall, Past, 578.

ausschließen.[186] Einen „Jungfrauenstand" (παρθένοι) erwähnt der Verfasser erst gar nicht, vielleicht um den Widerspruch zu 1 Kor 7 nicht überzustrapazieren.

3.3.3 Alles Essbare ist gut (auch der Wein?): die Argumentation mit der Genesis II

Auch im Falle der Nahrungsmittel führt der Verfasser die Genesis an. Nahrungsaskese wird verworfen, weil doch Gott die Speisen zum Verzehr erschaffen habe (1 Tim 4,3: ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν). Sollte dies auf die Erschaffung der Tiere anspielen (Gen 1,20 – 25; vgl. 2,19 f. sowie 9,1 – 3), dann ist damit gerade auch das Fleisch gemeint. Begründet wird dies jedenfalls zunächst mit der Tatsache, dass *alle* Schöpfungswerke Gottes gut sind (1 Tim 4,4),[187] sodann mit den Danksagungen (4,5). Die Genesis bietet also im Falle der Ehe wie im Falle der Nahrung den entscheidenden Bezugspunkt.[188]

Allerdings gehört der Rekurs auf die Genesis eben zur Strategie des Autors! Ein „mirror reading", nach dem zur gegnerischen Position die Bestreitung der Güte der Schöpfung gehört habe, ist m. E. methodisch fragwürdig! Vermutlich haben die Gegner im Sinne des Paulus auf Fleisch und Wein wie auch auf die Eheschließung verzichtet, ohne damit die Güte der Schöpfung in Frage gestellt zu haben.

Mit *Wein* ist der 1 Tim aber offenbar etwas vorsichtiger. Gerade bei den sesshaften „Amtsträgern" ist die Verfallenheit an den Wein ein echtes Ausschlusskriterium.[189] Akzeptiert der Verfasser also Weinsaskese? Offenbar nicht, denn in 1 Tim 5,22 f. wendet sich der pastorale Paulus direkt an Timotheus. Wieder geht es um das „Amt": Timotheus solle niemand vorschnell die Hände auflegen und nicht an fremden Sünden teilhaben. Und weiter:

186 So auch Horrell, Discipling Performance, 119. Wagener, Ordnung, 229 postuliert einen spiritualisierten „Witwen" Begriff und also eine asketische Lebensform für Frauen. Der Autor des 1 Tim führe ein Kriterium zur Zulassung zum Witwenstand ein, das ursprünglich aus dem „Lob der ehelichen Gemeinschaft" stammt („Frau *eines* Mannes"). Das ursprünglich asketi sche „Witwenamt" werde damit den Qualifikationen von Ämtern angeschlossen, die von Ehemännern und Hausvorstehern („Männer *einer* Frau") ausgeübt werden. In dieselbe Richtung geht Zeller, 1 Kor, 276.

187 πᾶν κρίσμα θεοῦ καλόν, vgl. damit Gen 1,31 LXX: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν.

188 Collins, Past, 119, mit Recht: „The Pastor's words on the reception of God's gifts with a prayer of thanksgiving specifically pertain to the gift of food. They can readily be extended to the use of sex within marriage".

189 1 Tim 3,3 Tit 1,7 (vom Episkopos): μὴ πάροινον, 1 Tim 3,8 (vom Diakonos): μὴ οἴνῳ πολλῷ (!) προσέχοντας. Vgl. Tit 2,3 (alte Frauen). Dem Gebrauch von „ein wenig Wein" (5,23) stehen diese Aussagen gerade nicht im Wege. Vgl. Corrington Streete, Askesis, 310: „[…], but they are not prohibited from drinking wine altogether".

22 c Bewahre dich selbst rein (σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει).
23 a Trinke hinfort nicht mehr (nur) Wasser (μηκέτι ὑδροπότει),
b sondern gebrauche ein wenig Wein (ἀλλὰ οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ)
c wegen (διά) deines Magens und deiner häufigen Krankheiten.

Bemerkenswert ist hier zunächst, dass Timotheus im Hinblick auf Wein als *echter Asket* dargestellt wird: bisher hat er ausschließlich Wasser getrunken![190] Vielleicht hängt dies damit zusammen, dass Timotheus laut Röm 16,21 bei Paulus ist, als dieser den Römerbrief – mit seinem Rat, auf Wein wie auf Fleisch zu verzichten (14,21, s. o.) – schrieb. In jedem Fall wird Timotheus als junger Mann (4,12), Asket (5,23) und Träger des (Ordinations-)Charismas (4,14) angesprochen.

Auffällig ist nun der gegenüber 4,3 – 5 veränderte Ton.[191] Jede Anspielung an die Genesis fehlt, vom Wein als einer unter εὐχαριστεῖν empfangenen Schöpfungsgabe ist keine Rede, er wird nur als Medizin[192] zugestanden – aber immerhin. Timotheus soll mit seiner bisherigen Praxis der Abstinenz brechen[193] und „wenig Wein gebrauchen". Der Widerspruch zu Röm 14,21, aber auch zu 13,13 wäre vermutlich zu groß, würde „Paulus" Timotheus im Sinne von Ps 104,15 oder Jes 25,6 zu fröhlichem Weingenuss ermuntern. Dennoch ist mit 1 Tim 5,23 einer unter Berufung auf Paulus propagierten Weinaskese ebenso der Riegel vorgeschoben wie mit 4,3 – 5 einem entsprechend begründeten Fleischverzicht.

Vermutlich geht es hier wie in Röm 14 um die Mahlfeiern der Gemeinde. In diesem Falle würde der Verfasser gegenüber einer asketischen Eucharistiepraxis (wie aus dem lukanischen Doppelwerk erschließbar, s. o.) für maßvollen (!) Weingenuss bei der Eucharistie plädieren.[194]

190 μηκέτι bedeutet „ab jetzt nicht mehr, nicht weiter" (Bauer/Aland, Wörterbuch, 1049 f.). ὑδροποτεῖν (ebd. 1661): „Wasser trinken v. abstinenter Lebensweise". Den Gegensatz bildet ὄινῳ διαχρῆσθαι (Belege ebd.). Weiter bei Stein, Mahlfeiern 193. Dibelius/Conzelmann, Past, 62 f., übersetzen daher treffend: „Bleibe nicht beim Wassertrinken, sondern nimm etwas Wein zu dir". V. 23 setze voraus, „dass die Neigung zur Abstinenz bei dem fingierten oder den wirklichen Adressaten vorhanden ist". Wohlenberg, Past, 194 vermutet historisierend, dass Timotheus es mit dem Fasten vor der Handauflegung (5,22!) zu weit trieb, so dass seine Gesundheit darunter zu leiden in Gefahr stand.

191 Vgl. Roloff, 1 Tim, 315.

192 Collins, Past, 149 f., verweist auf bB.Bat 58b und bBer 35b sowie bSanh 70b.

193 Überzeugend Stein, Mahlfeiern, 192 f.: Der Briefautor fordere von Timotheus den *Bruch* mit seiner bisherigen Praxis der Abstinenz („Bruch mit der Wasserpraxis"), Timotheus solle keineswegs Wasser zuweilen mit Wein ergänzen, sondern ersetzen.

194 So Stein, Mahlfeiern, 194.

3.3.4 Anti-Askese oder Gegen-Askese?

Nun hat die anti-asketische Ausrichtung des 1 Tim allerdings eine weitere Facette. Denn zwar bekämpft der Autor alleinstehende Frauen und Nahrungsaskese, er entwirft aber auch das Ideal eines maßvollen, selbstbeherrschten Lebens in Zucht und Ordnung. Diesem Ideal soll zunächst der Adressat selbst genügen; der letztlich nicht sesshafte Timotheus soll ja – wie auch Titus – zum τύπος der Gläubigen vor Ort werden (1 Tim 4,12; Tit 2,7). Vorbildlich sollen sein Lebenswandel, seine Liebe, sein Glaube sowie die „Reinheit" (ἁγνεία) des Timotheus sein. Vermutlich lebte ja Timotheus als Wandermissionar ehelos und blieb so auch im Gedächtnis der jungen Kirche, doch der Autor des 1 Tim präsentiert nicht konkret seine Ehelosigkeit, sondern seine ἁγνεία das Vorbild für andere – ein Begriff, der zwar auch konkret sexuelle Enthaltsamkeit, aber eben auch „reine Gesinnung", persönliche Integrität o. ä. meinen und also ebenso auf Verheiratete angewendet werden kann.[195] Nicht die zölibatäre Lebensform des Apostelschülers soll kopiert werden, sondern sein selbstbeherrschtes, aber moderates Verhalten.

Daher überrascht es nicht, wenn der Autor im selben Zusammenhang der „körperlichen Übung" (σωματικὴ γυμνασία) – worunter sicherlich v. a. die kurz zuvor in 4,3 angedeutete Sexual- und Nahrungsaskese fällt[196] – nur sehr begrenzten Nutzen zugesteht und Timotheus statt dessen auffordert, sich selbst im Hinblick auf die *Frömmigkeit* zu „trainieren" (4,7: γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν), denn deren „Nutzen" sei die Verheißung hiesigen wie künftigen Lebens. Dazu gehören nicht zuletzt die gottesdienstlichen Pflichten des Vorlesens, der Ermahnung und der Lehre (4,13), schließlich ist Timotheus Träger des ihm unter Handauflegung verliehenen Charismas,[197] was aber einschließt, dass er auch sichtbare *Fortschritte* machen sollte.[198] In dieselbe Richtung deutet auch die vom Autor mehrfach bemühte agonale Metaphorik.[199]

Im Hinblick auf die Ekklesia umfasst diese „Übung" beispielsweise die Zähmung von Zorn und Streit unter Männern (2,8), den Verzicht der Frauen auf prachtvolle Kleidung und Schmuck (2,9 f., vgl. 5,2), außerdem Selbstwahrnehmung (4,8), Genügsamkeit (6,6), Freigiebigkeit (6,18) usw. Mit G.

195 Bauer/Aland, Wörterbuch, 18, gibt u. a. als Bedeutung an: „d. Reinheit v. reiner Gesinnung", „spez. d. Keuschheit" (Josephus, *Ant* III 78), für 1 Tim 5,2: „in aller Züchtigkeit", aber auch „kultische Reinheit" usw.

196 So mit vielen anderen Brox, Past, 172 f.

197 Zu den Einzelproblemen von 1 Tim 4,14 vgl. Hofius, Ἐπίθεσις.

198 So in 4,15: ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν.

199 Vgl. z. B. 1,18 (Timotheus wird ermahnt, ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν), 4,10 (das in V. 7 genannte Training im Hinblick auf die Frömmigkeit wird hier mit κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα weitergeführt) sowie programmatisch 6,12 (ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως). Roloff, 1 Tim, 348, versteht τῆς πίστεως in 6,12 mit Recht als *genitivus subjectivus:* „Der Kampf, welcher der Glaube ist".

Corrington Streete kann man also tatsächlich von „counterasceticism" sprechen, der auf das Ideal des Hauswesens hingeordnet ist.[200] Die Absicht des Verfassers ist deutlich: Sein Kampf gegen Sexual- und Nahrungsaskese soll keineswegs im Sinne eines Plädoyers für Laxheit oder Verweichlichung verstanden werden.

4. Ausblick: Sinnproduktion durch asketische Erzählfiguren

Der exemplarische Durchgang durch das Lukasevangelium wie den 1. Timotheusbrief hat sich im Hinblick auf die eingangs skizzierte Fragestellung als außerordentlich produktiv erwiesen. In beiden Fällen ließ sich nachweisen, dass asketischer Sinn durch literarische Techniken produziert wurde. Der altkirchlichen komplexen und kreativen Sinnproduktion mittels Kommentierung der inzwischen kanonischen Schriften sind analoge Prozesse bei der Entstehung der neutestamentlichen Spätschriften vorgelagert. Grundlegend ist hier wie dort die produktive und kritische Auseinandersetzung mit literarischen Vorlagen.

Abschließend sollen die Einzelergebnisse nicht noch einmal gebündelt werden. Statt dessen sei exemplarisch auf ein literarisches Verfahren hingewiesen, das beide Autoren einsetzen, um ihr Ziel zu erreichen, ein Verfahren, das in bisherigen Analysen asketischer Sinnproduktion m. E. noch zu wenig gewürdigt wurde: Lukas wie auch der Verfasser des 1. Timotheusbriefes produzieren asketischen bzw. anti-asketischen Sinn nicht nur mittels diskursiver Passagen, beiden ist vielmehr die literarische *Konstruktion konkreter asketischer Erzählfiguren* wichtig, wenngleich diese Konstruktion unterschiedlich abgezweckt ist. Diese Erzählfiguren repräsentieren im Text vielleicht den asketischen „Körper", den Kloppenborg in den meisten neutestamentlichen Texten vermisst hat.[201] In jedem Fall sollen diese *dramatis personae* die asketische Botschaft verkörpern.

Lukas macht den wichtigsten Jesusjünger des Zwölferkreises nicht nur zur Hauptfigur der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, er macht ihn auch zum Prototyp des radikalen Nachfolgers, der um Jesu willen alles, gerade auch die Ehefrau, verlässt. So stellt er in der Apostelgeschichte dem ehelos lebenden Missionar Paulus den inzwischen alleinstehenden Missionar Petrus an die Seite. Petrus ist das markanteste, keineswegs aber das einzige Beispiel dieser erzäh-

200 Corrington Streete, Askesis, 307 u. ö., vgl. ebd. 300: „the author proposes a model of ‚true' asceticism, an active, social, ‚householder' ascetic that is based upon self discipline in speech and conduct and upon ‚good deeds' (*erga kala*) appropriate to one's station or *taxis* in society (1 Tim 5,10; Titus 2,7), rather than upon liberation from any social *taxis* in the name of a disciplined autonomy". Vgl. ebd. 314: „This is *askesis* as *eusebeia*".

201 Vgl. dazu oben unter 1.

lerischen Strategie des Lukas, mögliche Ehepartner unsichtbar zu machen (Philippus), missionierende Ehepaare in den Hintergrund treten zu lassen (Aquila und Priszilla) und dafür offenbar ehelos lebende geisterfüllte Missionare, aber auch sesshafte alleinstehende Frauen stark ins Licht zu rücken. Diese Strategie setzt Lukas meist nicht in Form *direkter* Charakterisierungen um.[202] Vielmehr fungieren die entsprechend redaktionell überarbeiteten und vereindeutigten Jesuslogien im Evangelium (s. o. zu Lk 14,20.26; 16,18; 17,26 – 30; 18,28 f. und 20,34 – 36) als eine Art „Lesehilfe", ein Interpretationsrahmen, innerhalb dessen die Leserinnen und Leser des Doppelwerkes die Erzählfiguren quasi als deren Verkörperungen „asketisch" verstehen müssen.

Redaktionell „vereindeutigte" Logien Jesu produzieren asketischen Sinn in narrativen Partien – diese Strategie setzt Lukas auch im Hinblick auf die Nahrungsaskese ein: Jesu Vorhersage, dass seine Jünger abstinent leben werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist (Lk 5,35), seine Verzichtserklärung beim letzten Mahl, die die Festzeit des „Essens und Weintrinkens" (7,34) beendet und das Mahl der Gottesherrschaft erst für die Zukunft ankündigt (22,15 – 18/30), die Begrenzung seiner ἀνάμνησις auf das Brotbrechen (22,19), die negative Bewertung von Alkoholgenuss und Rausch – wenn Lukas in der Apostelgeschichte exemplarisch vom Brotbrechen der Ekklesia erzählt (Apg 2,42.46; 20,7 – 11, vgl. Lk 24,30 – 35), muss der Leser dies „asketisch" verstehen.

Der Verfasser des *1. Timotheusbriefes* dagegen lässt „Paulus" einen Brief an den jungen, wie er selbst asketisch lebenden Wandermissionar Timotheus schreiben, dessen Neigung zu körperlicher Ertüchtigung durch Askese er in andere Bahnen zu lenken versucht, zumal Timotheus bis auf weiteres in der Ekklesia in Ephesus bleiben, also temporär sesshaft werden soll. Dort sollen in Zukunft Gegner ihr Unwesen treiben, die das Heiraten und bestimmte Speisen verbieten. Der Verfasser stellt sich nun sowohl die ortsgebundenen Funktionsträger als auch die einzelnen Gemeindemitglieder der Ortskirche definitiv auf andere Weise „asketisch" vor als die Missionare der ersten Generation. Was die Wandermissionare den von ihnen gegründeten sesshaften Ortsgemeinden hinterlassen, ist laut dem 1 Tim gerade *nicht* das radikale Ethos, alles um Jesu willen zu verlassen, sondern sind Verhaltensregeln für das Leben im „Hauswesen Gottes" (1 Tim 3,15), um ein ruhiges und stilles Leben führen zu können in aller

202 Dies deutet darauf hin, dass sich einige seiner Erzählfiguren hierfür nicht unmittelbar eigneten, sondern entsprechend „umfrisiert" werden mussten; wiederum ist Petrus das beste Beispiel, das gilt aber auch für Philippus. Allerdings unterlässt es Lukas auch im Falle des Paulus, dessen Ehelosigkeit eigens herauszustellen (anders Paulus selbst in 1 Kor 7,7, s. o.). Eine solche eindeutige und explizite Charakterisierung hätte vermutlich im Falle der anderen Missionare der Apg Erklärungsbedarf geweckt. Eine Ausnahme bilden die explizit so bezeichneten Witwen (Lk 2,37: Hanna; 7,12; 21,2 f.; Apg 6,1; 9,39.41) und Jungfrauen (1,27: Maria; 21,9: die Töchter des Philippus). Offen bleibt dies z. B. im Falle der Lydia und anderer namentlich genannter Frauen der Apg (s. o.).

Frömmigkeit und Ehrbarkeit (2,2). Wer also meint, die Lebensform der Gründungsgeneration fortsetzen oder nachahmen zu sollen, hat diesen von „Paulus" persönlich in Gang gesetzten und von Timotheus in der Ortskirche umgesetzten Transformationsprozess nicht verstanden. Aus dem Apostel, der wünschte, alle wären ehelos wie er, und der um des im Gewissen schwachen Gemeindebruders willen in Ewigkeit weder Fleisch essen noch Wein trinken wollte, ist das Urbild (ὑποτύπωσις) der geretteten Sünder geworden (1 Tim 1,16). Timotheus wiederum soll keineswegs durch Nahrungsaskese und Ehelosigkeit, also durch „körperliche Ertüchtigung" zum Vorbild (τύπος) der Glaubenden werden, sondern durch „Übung für die Frömmigkeit" bzw. durch Wort, Lebenswandel, Liebe, Glauben und reine Gesinnung (4,12).

Mit den Stichworten „Vorbild" und „Nachahmung" sind wir offensichtlich am entscheidenden Punkt. Paulus hatte die von ihm gegründeten Ekklesien mehrfach aufgefordert, ihn *nachzuahmen*[203], und gerade Timotheus (!) sollte die Korinther an „meine Wege in Christus Jesus" erinnern (1 Kor 4,17). Das *konnte* man durchaus auf die asketische Lebensweise des Apostels, z. B. seine Ehelosigkeit und den Verzicht auf Fleisch und Wein beziehen (vgl. 1 Kor 7,8 f. und 8,13).[204] Der pastorale Paulus wendet sich demgegenüber an eben diesen Timotheus und erteilt ihm Weisungen für die Ekklesien, die gerade auf einen anderen Lebensstil und eine andere Form von „Askese" hinauslaufen. Auch hier fungieren die Pastoralbriefe als „Selbstkorrektur" des Apostels und haben Auswirkung auf das Verständnis der anderen Paulusbriefe. „Nachahmung" des Apostels bedeutet nun gerade *nicht*, dass dessen Ehelosigkeit und Nahrungsaskese in den Ekklesien vor Ort praktiziert werden. Der Lebensstil des „Gründervaters" (vgl. 1 Kor 4,15) wie der seiner „Mitarbeiter" gehört damit der Vergangenheit an.

Literatur

Aune, D.E., Luke 20:34 36: A „Gnosticized" Logion of Jesus?, in: H. Lichtenberger (Hg.), Geschichte Tradition Reflexion III, FS M. Hengel, Tübingen 1996, 187 202.

Bauer, W.,/Aland, K.u.B., Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin/New York [6]1988.

203 Vgl. dazu v. a. Phil 3,17 (συμμιμηταί μου γίνεσθε); 1 Kor 4,16 (μιμηταί μου γίνεσθε); 11,1 (μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ), außerdem Gal 4,12 (γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς), ferner 1 Thess 1,6 f. (καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε) und 2,14.

204 Dies gilt insbesondere für 1 Kor 11,1: Nicht nur sagt Paulus hier von sich, er selbst ahme Christus nach, die Aussage steht zudem im Kontext der Götzenopferfleischdebatte und nicht allzu weit von 1 Kor 7 entfernt. Dass man dieser Passage nicht alleine die Nachahmung von „Selbsterniedrigung, Gehorsam und Dienstbereitschaft" (so Zeller, 1 Kor, 348) entnahm, sondern auch konkret die der oben genannten asketischen Praktiken, lag nahe.

Berger, K., Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg [2]1984.

, Jesus als Nasoräer/Nasiräer, in: Ders., Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum, hg. von M. Klinghardt, Tübingen 2006, 503 513.

Bieberstein, S., Verschwiegene Jüngerinnen vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium, NTOA 38, Freiburg/Göttingen 1998.

Blickenstaff, M., „While the Bridegroom is With Them". Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew, JSNT.SS 292, London/New York 2005.

Boyarin, D., A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity, Berkely/Los Angeles 1994.

Brox, N., Die Pastoralbriefe, RNT, Regensburg [5]1989.

Campenhausen, H.v., Die Askese im Urchristentum, in: Ders., Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 114 156.

Chepey, S., Nazarites in Late Second Temple Judaism, AJEC 60, Leiden/Boston 2005.

Clark, E.A., Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton, NJ, 1999.

, Asceticism, Class, and Gender, in: V. Burrus (ed.), A People's History of Chris tianity II. Late Ancient Christianity, Minneapolis, MN, 2005, 27 45.

Collins, R.F., I & II Timothy and Titus. A Commentary, NTL, Louisville/London 2002.

Corrington Streete, G., Askesis and Restistance in the Pastoral Letters, in: Vaage/ Wimbush, Asceticism, 299 317.

Croy, N.C./Connor, A.E., Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1:26 56 and the Early Church, in: JSNT 34, 2011, 254 276.

Dibelius, M./Conzelmann, H., Die Pastoralbriefe, HNT 13, Tübingen [4]1966.

Eckey, W., Das Lukasevangelium I II. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Neukirchen Vluyn 2004.

Fletcher Louis, C.H.T., Luke Acts: Angels, Christology and Soteriology, WUNT II/ 94, Tübingen 1997.

Heil, C., Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q, BZNW 111, Berlin/New York 2003.

Hofius, O., ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου. Erwägungen zu der Ordinati onsaussage 1 Tim 4,14, in: Ders., Exegetische Studien, WUNT 223, Tübingen 2008, 173 186.

Horrell, D.G., Disciplining Performance and „Placing" the Church. Widows, Elders and Slaves in the Household of God (1 Tim 5,1 6,2), in: K.P. Donfried (ed.), 1 Timothy Reconsidered, Leuven 2008, 109 134.

Horn, F.W., Paulus, das Nasiräat und die Nasiräer, in: NT 39, 1997, 117 137.

Jeremias, J., Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [4]1967.

, Die Briefe an Timotheus und Titus, NTD 9, Göttingen 1981.

Jewett, R., Romans. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis, MN, 2007.

Kelhoffer, J., The Diet of John the Baptist. „Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation, WUNT 176, Tübingen 2005.

Klein, H., Das Lukasevangelium, KEK I/3, Göttingen 2006.

Klinghardt, M., Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht, in: EC 3, 2012, 33 58.

Kloppenborg, J.S., Making Sense of Difference. Asceticism, Gospel Literature, and the Jesus Tradition, in: Vaage/Wimbush, Asceticism, 149 156.

Kretschmar, G., Ein Beitrag zur Frage nach den Ursprung frühchristlicher Askese, in: ZThK 61, 1964, 27 67.

Leinhäupl Wilke, A., Zu Gast bei Lukas: Einblicke in die lukanische Mahlkon zeption am Beispiel von Lk 7,36 50, in: M. Ebner (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität, QD 221, Freiburg etc. 2007, 91 120.

Lindemann, A., Der Erste Korintherbrief, HNT 9/1, Tübingen 2000.

Lohfink, G., Jesus von Nazareth. Was er wollte, wer er war, Freiburg etc. 2011.

Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus I IV, EKK I/1 4, Zürich etc. 2002 ff.

Mach. M., Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit, TSAJ 34, Tübingen 1992.

Marshall, H., A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles, Edinburgh 1999.

Melzer Keller, H., Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen, HBS 14, Freiburg etc. 1997.

Menge, H., Langenscheidts Großwörterbuch griechisch deutsch, Berlin etc. ^{22}1973.

Merklein, H., Der erste Brief an die Korinther II, ÖTK 7/2, Gütersloh/Würzburg 2000.

Merz, A., Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, NTOA 52, Göttingen/Fribourg 2004.

, Amore Pauli: Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes, in: ThQ 187, 2007, 274 294.

Michel, O., Der Brief an die Römer, KEK 4, Göttingen ^{5}1978.

Neubrand, M., Israel, Die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15, SBB 55, Stuttgart 2006.

Niederwimmer, K., Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Ehever zicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, FRLANT 113, Göttingen 1975.

Oberlinner, L., Der erste Timotheusbrief, HThK XI 2,1, Freiburg etc. 1994.

Ott, K., Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament, BWANT 185, Stuttgart 2009.

Perroni, M., Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen Das lukanische Doppelwerk, in: M. Navarro Puerto/M. Perroni (Hg.), Evangelien, Die Bibel und die Frauen 4, Stuttgart 2011, 167 205.

Peterson, E., Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese, in: Ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Darm stadt 1982, 209 220.

Roloff, J., Die Apostelgeschichte, NTD, Göttingen 1981.

, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Neukirchen/Zürich 1989.

Schürmann, H., Der Einsetzungsbericht Lk 22,19 20 II, NtA 20, Münster 1970.

Schwemer, A.M., Das Problem der Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen, in: C. Grappe (Hg.), Le repas de Dieu, WUNT 169, Tübingen 2004, 187 226.

Seim, T.K., The Double Message. Patterns of Gender in Luke Acts, Edinburgh 1994.

, Children of the Resurrection. Perspectives on Angelic Asceticism in Luke Acts, in: Vaage/Wimbush, Asceticism, 115 126.

, The Virgin Mother. Mary and Ascetic Discipleship in Luke, in: A. J. Levine (ed.), A Feminist Companion to Luke, Cleveland, OH, 2001, 89 105.

Stein, H.J., Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neu testamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung, WUNT II/255, Tü bingen 2008.

Stuhlmacher, P., Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen ^{2}1997.

Sullivan, K.P., Wrestling With Angels. A Study of the Relationship Between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament, AGAJU 55, Leiden/Boston 2004.

Theobald, M., Paschamahl und Eucharistiefeier. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenerie bei Lukas (Lk 22,14 38), in: M. Theobald/R. Hoppe (Hg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur, FS F. Mußner, SBS 209, Stuttgart 2006, 133 180.

, Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsberichts“, in: M. Ebner (Hg.), Herrenmahl und Grup penidentität, QD 221, Freiburg etc. 2007, 121 165.

Vaage, L.E./Wimbush, V.L. (ed.), Asceticism, and the New Testament, New York, NY, 1999.

Wagener, U., Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekkle siologie und Ethik der Pastoralbriefe, WUNT II/65, Tübingen 1994.

Wohlenberg, D.G., Die Pastoralbriefe, KNT XIII, Leipzig ^{2}1911.

Wolter, M., Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008.

Zeller, D., Der erste Brief an die Korinther, KEK, Göttingen 2010.

Andreas Merkt

Reading Paul and Drinking Wine[1]

Leafing through the Pauline letters and at the same time drinking a glass of good wine – this is a strange idea even for modern scholars. Reading Paul might put us off enjoying alcohol. He tells us: "It is good for a person not to drink wine and to eat meat" (Rom 14:21). We learn that in wine there is dissipation or debauchery (ἀσωτία) (Eph 5:18) and are called to "be sober" (1 Thess 5:5–8). Getting drunk belongs to the "deeds of darkness" (Rom 13:12) and the "works of the flesh" (Gal 5:19.21). The drunkard will not inherit the kingdom of God (1 Cor 6:10) and shall be excommunicated (1 Cor 5:11). The Pastoral Epistles include special advice for certain groups: Deacons in particular should not be "addicted to much wine" (1 Tim 3:8) and older women are advised not to be "slaves to drink" (Titus 2:3). When Timothy is permitted to consume "a little wine" this is only for medicinal purposes (1 Tim 5:23).[2]

Although drinking wine is not utterly condemned we get the impression that it is best to refrain from drinking wine since its risks are high. Given such admonitions it is an astounding fact that all over the Mediterranean world there were monks who obviously could reconcile drinking wine with their reading of Paul, as well as their entire ascetic lifestyle.

1 This article was prompted by the fact, noted by Elizabeth Clark and others, that most papers of our conference showed bias for sexual matters. In order to widen the scope of issues covered in this volume, I decided to offer a small contribution on a certain aspect of nutritional asceticism. However, due to lack of time I had to limit myself to some significant examples. Moreover, I had to pass over many scholarly discussions surrounding the authors and texts. Yet, there are not many articles dealing with wine in the early church. A notable exception is: Gallego Franco, El vino, 43 53. Not being a native speaker of English I did not try to translate the source texts into English on my own but relied mostly on the translations provided by the Christian Classics Ethereal Library (www.ccel.org).

2 Of course, in rendering the perspective of the patristic authors there is no need to distinguish between genuine and pseudepigraphic letters.

Monks Drinking Wine

Whereas Pachomius allowed only sick monks to drink wine,[3] in other Egyptian communities, as Palladius reports, it was common to drink and to sell wine.[4] The *Apophthegmata* present several hermits drinking wine, especially in the context of the agape, and when hosting guests.[5] The cell dwellers of the Great Laura in Palestine also consumed wine; it was served during the fraternal meals on Saturday and Sunday.[6] Even in Syrian monasticism we encounter wine. While Rabbula and the rules attributed to him prohibited it,[7] Marutha was more tolerant: On holidays each of his monks received a *hemina* of wine.[8] Other later rules were also less strict. They forbade drinking wine only on Wednesdays and Fridays or when outside the monastery.[9] In the west we encounter a similar tolerance, and in the early middle ages Gallican monasteries even grew into centres of wine culture.

The ambivalence of the question becomes manifest in the *Rule of Benedict*. In chapter 40 "On the quantity of drink" Benedict alludes to a saying in the *Apophthegmata* (593) that is attributed to Abba Poimen: "We read that wine is not at all proper for monks". Benedict accepts this as an ideal: "But to whom God grants the endurance of abstinence, let them know that they will have their special reward".

However, he is realistic about the matter:

"[…] yet, because monks in our times cannot be persuaded of this, let us agree to this, at least, that we do not drink to satiety, but sparingly; because 'wine makes even wise men fall off' (Sir 19:2)."[10]

He validates this concession with a verse from Paul that opens the chapter and thus serves as a kind of motto for the right quantity of drink: "Everyone has his proper gift from God, one after this manner and another after that" (1 Cor 7:7). Obviously, "endurance of abstinence" is not granted by God to everybody. Given the danger of excess it is necessary to determine a limit, and therefore, like Marutha in distant Syria, Benedict declares: "We think one hemina of wine a day is sufficient for each one".[11]

The importance the Benedictine community attributed to this rationing is

3 Pachomius, *Praecepta* 45 and 54 (Latin text: Bacht, Vermächtnis, 91 and 96).
4 Palladius, *Historia Lausiaca* 7,4 (ACW 34, 40 41 Meyer).
5 *Apophthegamata patrum* 463 Makarios 10; 806 Sisoes 2; 811 Sisoes 8 (PG 65, 268B; 392C; 393B).
6 Cyrillus Scythopolitensis, *Vita Sabae* 58 (TU 49/2, 158 160 Schwartz).
7 Vööbus, Syriac and Arabic Documents, 27.4; 42.23; 47.46; 80.3.
8 Vööbus, Syriac and Arabic Documents, 143.25.
9 Vööbus, Syriac and Arabic Documents, 73.12 and 180.10.
10 *Regula Benedicti* 40 (Steidle, Benedictus Regel, 132 133).
11 *Regula Benedicti* 40 (Steidle, Benedictus Regel, 132 133).

illuminated by a story that Paulus Diaconus narrates in his *History of the Langobards:* When the Langobards were about to destroy the monastery of Monte Cassino the monks were eager to rescue three things for their exile in Rome: not only the codex of the holy rule, but also the gauges for bread and for wine.[12]

Thus, it was not a yes-or-no question but rather a matter of the right measure. In this respect, Benedict mostly agreed with the most part of the ascetic tradition. But whereas Benedict, of course due to the literary genre of his *Rule,* only refers to 1 Cor 7:7 (besides Sir 19:2), earlier ascetic discourses on drinking wine include a wider range of biblical and, in particular, Pauline references.

Paul and the Pastoral Epistles on Drinking Wine

In the following I want to focus on the role the Pauline letters, and especially the Pastoral Letters, play in some of these discourses. From early on, Paul had been understood by some as primarily an apostle of asceticism. This is apparently true for the presbyter who wrote the *Acta Pauli et Theclae*, and this might also apply to the ascetics against whom the Pastoral Epistles were written. Thus it is an interesting question to ask: what role did these three letters play in debates about the legitimacy of drinking wine?

At least, for Clement of Alexandria, the Pastoral Epistles served the purpose. When opposing such people who forbade marrying and demanded abstinence from meat and wine he refers to 1 Tim 4:3 ("They forbid marriage and require abstinence from foods that God created to be received with thanksgiving by those who believe and know the truth"). Thereby, he puts those Pauline verses that his opponents seem to have referred to into perspective, namely Rom 14:21 (for nutritional asceticism) and 1 Cor 7:8 (for sexual abstinence). Wine, he states, is part of God's good creation and should be received with thanksgiving.[13]

We meet again the same line of argumentation in later authors such as John Chrysostom who points out that declining wine altogether is tantamount to a heretical denial of God's good creation.[14] However, statements like Rom 14:21

12 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,17 (MGH.SRG 48, 152 Waitz).

13 Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3,12,85 (GCS 52[4th edition], 235 Früchtel/Treu).

14 In his first homily on the Statues he says: "Paul is not ashamed, and does not blush, after the many and great signs which he had displayed even by a simple word, yet, in writing to Timothy, to bid him take refuge in the healing virtue of wine drinking. Not that to drink wine is shameful. God forbid! For such precepts belong to heretics" *Hom. de statuis* 1,2 (PG 49/50,18 19). See *hom.* 1,4 (PG 49/50,21 22): "The admonition however, and the counsel, such as it is, appears to some to give authority for drinking wine too freely. But this is not so. If indeed we closely investigate this very saying, it rather amounts to a recommendation of abstinence […]. For wine was given us of God, not that we might be drunken, but that we might be sober; that we might be glad, not that we get ourselves pain. 'Wine', it says, 'makes glad the heart of man' (Ps 104:15). […] wine is the work of God, but drunkenness is the work of the devil. Wine does not make

or Eph 5:18, taken by themselves, might indeed encourage such a heretical misunderstanding. Hence Chrysostom, like Clement, takes recourse to the Pastoral Letters to outbalance those Pauline verses. In commenting on Eph 5:18 he uses 1 Tim 5:23 as a kind of counterweight:

"Drunkenness then surely does not arise from wine, but from intemperance. Wine is bestowed upon us for no other purpose than for bodily health; but this purpose also is thwarted by immoderate use. But hear moreover what our blessed Apostle writes and says to Timothy, 'Use a little wine for your stomach's sake, and your often infirmities'."[15]

In the same passage Chrysostom also resorts to Prov 31:6 and Ps 104:15:

"Wine has been given us for cheerfulness, not for drunkenness whereas now it appears to be an unmanly and contemptible thing for a man not to get drunk. […] Would you know where wine is good? Hear what the Scripture says, 'Give strong drink unto him that is ready to perish, and wine unto the bitter in soul' (Prov 31:6), and justly, because it can mitigate asperity and gloominess, and drive away clouds from the brow. 'Wine makes glad the heart of man' (Ps 104:15), says the Psalmist."

Thus the medicinal argument from 1 Tim 5:23 is further qualified. Bodily health also includes the cheerfulness that wine effects. Likewise in homily 57,5 on Matthew it is again 1 Tim 5:23 together with Ps 104:15 which serves as the main biblical proof that wine is a good gift bestowed by God for health and cheerfulness, though not for drunkenness.[16] It is obvious that the gladdening effect of wine should determine the quantity as he points out in homily 28 on Romans, again referring to Ps 104:15:

"Why is there wine? Not that you may drink only (for water is of a nature to suffice for this), but that you may be gladdened also, 'For wine makes glad the heart of man'. And by knowing this you will know how far the use of wine is allowable."[17]

Augustine in *De moribus* also quotes the Pastoral Epistles, in particular 1 Tim 5:23 and Titus 1:15 ("To the pure all things are pure") which he confirms with Matt 15:11: "Not that which enters into your mouth defiles you, but that which comes out of it." However, he draws his main argument from Rom 14:21–25 and 1 Cor 6:12–13 from which he concludes: "Charity is principally attended to. It is charity to which the choice of diet has to be accommodated."[18]

As we might expect, Jerome takes a different course: In his letter to Eustochium, then a virgin of 18 years, he tells that Titus 1:15 and 1 Tim 4:1–5,

drunkenness; but intemperance produces it. Do not accuse that which is the workmanship of God, but accuse the madness of a fellow mortal".

15 *Hom. in Eph.* 19,1 (PG 62,127 129).

16 *Hom. in Matth.* 57,5 (PG 57/58, 564 566).

17 *Hom. in Rom.* 28,2 (PG 60,652).

18 Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 1,33,71 73 (CSEL 90, 75 79 Bauer).

exactly the verses adduced by Clement and Augustine in favour of wine, serve as flimsy excuses for virgins to justify their drinking wine:

"Yet it is these who say: 'To the pure all things are pure' (Tit 1:15); my conscience is sufficient guide for me. A pure heart is what God looks for. Why should I abstain from meats 'which God has created to be received with thanksgiving' (1 Tim 4:3)? And when they wish to appear agreeable and entertaining they first drench themselves with wine, and then joining the grossest profanity to intoxication, they say 'Far be it from me to abstain from the blood of Christ'. And when they see another pale or sad they call her 'wretch' or 'manichaean'; quite logically, indeed, for on their principles fasting involves heresy."[19]

In the same letter it becomes apparent that Jerome felt the need to put 1 Tim 5:23 into perspective: "Besides, he [Paul] remembered that he had spoken of 'wine wherein is excess' (Eph 5:18), and had said, 'it is good neither to eat flesh nor to drink wine' (Rom 14:21)." From this it becomes clear that 1 Tim 5:23 is nothing else than a concession for medicinal reasons:

"Paul, it is true, says to Timothy 'drink no longer water, but use a little wine for your stomach's sake, and for your often infirmities' (1 Tim 5:23). But notice the reasons for which the permission is given, to cure an aching stomach and a frequent infirmity. And lest we should indulge ourselves too much on the score of our ailments, he commands that but little shall be taken; advising rather as a physician than as an apostle (though, indeed, an apostle is a spiritual physician)."[20]

In the same year when he wrote this letter, in 384, Eustochium's sister Blesilla died and Jerome's enemies held him responsible for her death because of the strong asceticism he had demanded from her. Although Jerome is not famous for having learnt by experience and changing his views, in a later letter to the widow Furia his attitude seems slightly mitigated: Water is to be chosen over wine. Rom 14:21 formulates the principle. But in case of bodily weakness one might follow 1 Tim 5:23 and take a little wine.[21]

That the late Jerome was still sticking to his ideal becomes apparent in his portrait of Paula who, as he tells approvingly, did not even resort to wine when she was old and sick. Not even bishop Epiphanius, Jerome narrates, could convince her to drink wine. Instead she tried to persuade the prelate to refrain from drinking wine: "When I asked him [Epiphanius] what he had accomplished, he replied, 'Only this that old as I am I have been almost persuaded to drink no more wine'."[22]

So, by the way, we learn that the bishop used to drink wine, and we notice that Jerome does not reprimand him for this. We may conclude that, in

19 Hieronymus, *Epistulae* 22,13,3 (CSEL 54, 160 161 Hilberg).
20 Hieronymus, *Epistulae* 22,8,3 (CSEL 54, 154 155 Hilberg).
21 Hieronymus, *Epistulae* 54,10,1 2 (CSEL 54, 476 Hilberg).
22 Hieronymus, *Epistulae* 108,21,2 3 (CSEL 55, 337 Hilberg).

general, Jerome might have been more tolerant than his harsh admonitions to his female disciples imply. At least, he seems to have learnt his lesson from the case of Blesilla. For, with the following sentence, he proves to have become more cautious in recommending asceticism:

"I relate this story not because I approve of persons rashly taking upon themselves burdens beyond their strength (for does not the scripture say: 'Burden not yourself above your power' [Eccl 13:2]?) but because I wish from this quality of perseverance in her to show the passion of her mind and the yearning of her believing soul."[23]

I conclude this overview with Palladius who admired John Chrysostom and was to exert a strong impact on the history of spirituality with his *Historia Lausiaca.* In the prologue he offers a mostly biblical discussion of drinking wine. He opens his argument with a quotation from 1 Tim 1:9: "For the law is not made for a righteous man", from which he directly deduces: "For to drink wine with reason is better than to drink water with pride". Then he adduces biblical examples of just and holy people who consumed wine: Joseph, and even Jesus and his apostles. Palladius makes the same argument again by combining Rom 14:23 with Gal 5:6: If you drink or abstain it is crucial that faith accompanies what you are doing; faith that materializes in works of love. Finally, he quotes 1 Cor 9:25: "Every man that strives for the mastery is temperate in all things."[24]

By way of conclusion, we may note that since the Pastoral Epistles were obviously written against certain ascetics it is not astonishing that they proved to be especially helpful in arguing against encratite groups or tendencies. Yet, our authors were far from discovering any contradiction or tension with other Pauline writings. On the contrary, they considered the relevant verses to accord well with principal statements in Romans, Galatians, and 1 Corinthians.

Wine and Sex

Since the members of the conference agreed that the preponderance of contributions on sexuality might reflect the interest of modern scholars rather than the preoccupations of ancient ascetics, it was my aim in this article to dwell on an ascetical issue, which at first sight, has nothing to do with sexuality. However, even this subject leads us to sex. It is not only in modern scholarship but already in a late antique author like Jerome that the struggle of ascetics seems to be mostly about sex.

In his first letter to Eustochium, quoted above, he makes clear why he is so rigidly opposed to drinking wine:

23 Hieronymus, *Epistulae* 108,21,3 (CSEL 55, 337 Hilberg).
24 Palladius, *Historia Lausiaca*, Prologus 3,10 (ACW 34, 26 Meyer).

"Wine and youth between them kindle the fire of sensual pleasure. Why do we throw oil on the flame? Why do we add fresh fuel to a miserable body which is already ablaze?"[25]

Then he goes on to prove from the Old Testament that wine stirs up sexual lust:

"Noah drank wine and became intoxicated […] after his drunkenness came the uncovering of his body; self indulgence culminated in lust (Gen 9:20 21). First the belly is crammed; then the other members are roused. Similarly, at a later period, 'The people sat down to eat and to drink and rose up to play' (Exod 32:6)."[26]

And even a man as just as Lot, Jerome points out, did not refrain from sleeping with his daughters after they had made him drunk (Gen 19:30–38).

A side remark in Chrysostom demonstrates that Jerome was not alone in noticing that drinking wine might endanger one's sexual integrity, especially women's sexual integrity. He comments on the specific counsels given to the deacons and aged women in the Pastoral Epistles.[27] In his homily 4 on Titus 2:2–5 he expands the focus to younger women as well: To be given to much wine is "particularly the vice of women". Older women desire wine and indeed need it, though not much, because of the "natural coldness at that period of life" and because of the "weakness" of this age. But while they should reduce their drinking to "escape the ridicule that attends drunkenness", for young women there is "a different reason: because it kindles the flame of lust".[28]

Chrysostom like Jerome was apparently unable to prove the link between wine and sex from the Pastoral Letters. However, he seems to have found it in Romans. In his homily 24 on Romans he quotes Rom 13:13:

"'Not in rioting and drunkenness'. Not that he would forbid drinking, but the doing it immoderately; not the enjoying of wine, but doing it to excess. As also the next thing he states likewise with the same measure, in the words, 'Not in chambering and wantonness'; for here also he does not prohibit the intercourse of the sexes, but committing fornication. 'Not in strife and envying'. It is the deadly kind of passions then that he is for extinguishing, lust, namely, and anger. Wherefore it is not themselves only, but even the sources of them that he removes. For there is nothing that so kindles lust, and inflames wrath, as drunkenness, and sitting long at the wine. Wherefore after first saying, 'not in rioting and drunkenness', then he proceeded with, 'not in chambering and wantonness, not in strife and envying'."[29]

25 Hieronymus, *Epistulae* 22,8,2 3 (CSEL 54, 154 Hilberg).

26 Hieronymus, *Epistulae* 22,8,4 (CSEL 54, 155 Hilberg).

27 For the deacons cf. Johannes Chrysostomus, *Hom. in 1 Tim.* 11,1 (PG 62, 553 555): "The discretion of the blessed Paul is observable. When he would exhort the deacons to avoid excess in wine, he does not say, 'Be not drunken', but 'not' even 'given to much wine'. A proper caution; for if those who served in the Temple did not taste wine at all, much more should not these. For wine produces disorder of mind, and where it does not cause drunkenness, it destroys the energies and relaxes the firmness of the soul".

28 Johannes Chrysostomus, *Hom. in Tit.* 4,1 (PG 62, 681 683).

29 *Hom. in Rom.* 24,1 (PG 60,623).

It is true that Chrysostom was not as much occupied – we may even say, obsessed – with sex as Jerome was. In this respect we might regard them as representing larger tendencies. As is well known, Peter Brown has suggested that the preoccupation with sexuality was a distinctively Western phenomenon which originates before Christianity in the "Puritanism" of the Roman upper class. Indeed some Eastern sources testify to a rather relaxed attitude to sexuality. The *Apophthegmata Patrum* offer a prime example where Abbas Poimen considers unchastity no mortal sin as long as the monk is controlling his belly and tongue. Here nutritional and verbal restraint apparently outrank sexual asceticism.[30]

Since no reference is made to the Bible, this example may illustrate the general role Scripture played in the discourses on ascetical practices. Despite the exegetical efforts through which our authors try to base their arguments on the Bible, it seems to be not so much the biblical text, but rather experience that leads to their ascetical theories in general, and the assertion in particular, that wine kindles lust. The Old Testament examples adduced by Jerome only confirm what he seems to know from experience. In his *Letter to Eustochium* he explicitly refers to his "experience".[31] And the only "proof" from the New Testament (which we encounter in John Chrysostom) seems somewhat forced: Whereas Paul in Rom 13:13 merely juxtaposes orgies and drunkenness with promiscuity and licentiousness, Chrysostom follows that there must be a causal link between them.

Text and Context

Finally, we might ask if, and to what degree, the statements on drinking wine depend on the literary genre, the addressees, and the overall purpose of the writing. From Jerome we learn that indeed there were people who defended their consumption of wine by arguing that the opposite would mean heresy, an argument which he readily dismisses but which Augustine, for biographical reasons, had to take more seriously. When the former adherent of Mani wrote *De moribus* immediately after his conversion, he had to convince his fellow Catholics in Africa and Rome that he was no longer the Manichean who, years ago, had gone to Milan. John Chrysostom in his homilies and Benedict in his *Rule* had to realistically account for those readers and hearers who could not be kept from drinking wine but obviously needed a clear warning not to drink too much. Jerome, on the other hand, when addressing virgins and widows left

30 *Apophthegmata patrum* 636 *Poimen* 62 (PG 65,336D 337 A).

31 Hieronymus, *Epistulae* 22,8,1 2 (CSEL 54, 154 Hilberg): "Therefore, if experience gives me a right to advise, or clothes my words with credit, I would begin by urging you and warning you as Christ's spouse to avoid wine as you would avoid poison. For wine is the first weapon used by demons against the young".

no room for compromise: Once you have resolved to live an ascetic life you have to refrain from wine altogether except for medicinal reasons. On the other hand, Palladius, when reflecting on drinking wine in a rather broadminded way, must have had his "secular" addressee Lausus, chamberlain at the court of Theodosius II, in his mind.

However, context is sometimes overestimated. By and large, all the authors examined arrive at similar results that they had discovered, above all, in Paul: There is an ascetic ideal of not drinking wine at all, but it cannot be achieved by everyone (bodily weaknesses!), and it should not be upheld in every circumstance (requirements of social life!). The judgment on drinking wine was subject to a principle, which in the Latin spiritual tradition from Augustine on, came to be termed *discretio:* You have to evaluate the specific situation and the disposition of the person involved. This policy can be derived, as Augustine and Palladius suggest, directly from the principles of faith, love, and freedom as formulated by Paul in Romans, Galatians and 1 Corinthians. Therefore, what is written about the consumption of wine in the Pastoral Epistles appears to be a mere application of these principles to cases involving deacons, aged women, and weak or diseased people like Timothy.

What appears to be more important than the context of reception is the overall framework of the biblical canon. For in going beyond Paul and amending his remarks with verses from the Psalms and Wisdom Literature, authors like Chrysostom and Palladius would highlight the same ambivalence: Wine as a good gift bestowed by the creator removes the bitterness of the soul (Prov 31:6) and gives cheerfulness to the heart (Ps 104:15). It may, however, also make the wise man fall (Sir 19:2) as had happened even to Noah and Lot.

Bibliography

Bacht, H. (ed.), Das Vermächtnis des Ursprungs. Vol. 2: Pachomius der Mann und sein Werk, Würzburg 1983.

Gallego Franko, H., El vino en los concilios Hispanovisigodos: su contexto socioeconómico y cultural, in: Hispania sacra 51, 1999, 43 53.

Steidle, B. (ed.), Die Benedictus Regel: lateinisch deutsch, Beuron ^{2}1975.

Vööbus, A. (ed.), Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism, Stockholm 1960.

Martin Meiser

Johannes der Täufer als Asket

Am Anfang mag eine kleine Provokation seitens eines Autors stehen, dessen streng asketischer Lebensstil über alle Zweifel erhaben ist: Der Täufer als Asket kommt, so könnte man Origenes zufolge meinen, mit der biblischen Forderung in Konflikt, dass jedermann in Israel gehalten ist, Nachkommenschaft zu hinterlassen (Dtn 25,5 – 10). Origenes löst das Problem sehr einfach: Der Täufer sei der Vorschrift nicht ungehorsam gewesen, denn er habe geistlichen Samen gesät.[1] Eine parallele Argumentation begegnet auch in Epiktets bekannter Kynikerdiatribe: Ein Kyniker werde keine Kinder zeugen, weil er sich völlig dem Beruf der Erziehung seiner Umwelt widmen muss.[2] Christliche Askese, vor allem Sexualaskese, stand im Vergleich zu Epiktet jedoch zusätzlich vor einer anderen Notwendigkeit: Sie musste angesichts entgegenstehender Vorschriften wie Gen 1,28 („seid fruchtbar und mehret euch") und antihäretischer Polemik wie 1 Tim 4,3 („sie verbieten die Ehe") gerechtfertigt werden; Begründungen fallen unterschiedlich und teilweise kurios aus. Aber selbst Jesu Wort „der Menschensohn isst und trinkt" (Mt 11,19) muss so ausgelegt werden, dass zwischen dem Täufer und dem Herrn kein wirklicher Gegensatz aufscheint.

Eine zweite Provokation mag folgen, deren Autor ebenfalls streng asketisch gelebt hat: Von Eph 6,14 her betont Hieronymus, dass bei aller Bedeutung der Askese und der Abtötung des Leibes durch Enthaltsamkeit nichts so sehr abtötet wie die Erkenntnis der Wahrheit.[3] Ähnlich kann der Einsiedler Markianos laut Theodoret von Kyros formulieren: Liebe ist wertvoller als das Fasten.[4]

1 Origenes, *hom. in Gen* 11,1 (SC 7 bis, 278 280). Als Kritikpunkt antiker Christentumsgegner ist mir das nicht bekannt, aber die Christen hatten von sich aus ein Interesse daran, solche Wi dersprüche aufzugreifen, bevor man sie sich von einem Kelsos, Porphyrios oder Julian vorhalten lassen musste.

2 Epiktet, *diss.* III 22,67 72 (Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments, with an English Translation by W. A. Oldfather, LCL 218, London/Cambridge, Mass. 1966, 152 154).

3 Hieronymus, *in Nah.* II (CC.SL 76 A, 543).

4 Theodoret von Kyros, *hist. rel.* 3,12 (SC 234, 272). Vgl. im übrigen die Warnung davor, dass Sexualaskese zum Selbstruhm missbraucht wird, in 1 Clem 38,2 (Lindemann/Paulsen 122).

Johannes der Täufer als eines der biblischen Beispiele asketischen Lebens

Weltdistanz galt schon dem Christentumskritiker Kelsos als „typisch christlich“, als gemeinsames Kennzeichen aller christlichen, unter sich so zerstrittenen Gruppen.[5] Jedoch fehlen in der Frühzeit Belege für eine Anknüpfung an die Lebenspraxis des Täufers durchaus.[6]

Noch Clemens von Alexandria kann sich, bei aller Hochschätzung der Askese, nicht vorstellen, dass man wirklich das Leben Elias und des Täufers nachahmt.[7] Die beiden anderen Bezugnahmen auf den Täufer in Clemens’ Werk erfolgen denn auch im Rahmen der Empfehlung einer einfachen Lebensweise[8] bzw. im Kontext der Frage, welche Kleidung sich für eine christliche Frau ziemt.[9] Auch Methodius von Olymp nimmt auf den Täufer lediglich Bezug im Kontext einer allgemeinen Mahnung zur Weltdistanz, d. h. zum Verzicht darauf, nach weltlichen Maßstäben ein gutes und sorgenfreies Leben haben zu wollen.[10]

Ich kann lediglich auf Ps.-Clemens verweisen, einen Autor vermutlich des 3. Jh., der das jungfräuliche Leben des Täufers zur Nachahmung empfiehlt:

> „Johannes, der Gesandte, der vor unserem Herrn einherging, den keiner der von einer Frau Geborenen an Größe übertraf (Mt 11,11), der heilige Bote unseres Herrn, war jungfräulich. Werde also dem Gesandten unseres Herrn ähnlich und sei sein Freund in jeder Hinsicht!“[11]

Anders wird dies bei einigen großen Theoretikern des Mönchtums im Osten wie im Westen; hier bekommt das Thema der Askese des Täufers gegenüber anderen Themen ein verstärktes Eigengewicht, wenngleich es auch dann noch

5 Celsus, nach Origenes, *Cels.* 5,64 (SC 147, 172), mit Bezug auf Gal 6,14b.

6 Justin, *dial.* 88,7 (Bobichon I 428), greift Mt 3,4 auf mit der Bemerkung, der Täufer habe nichts als Heuschrecken und wilden Honig gegessen, aber entfaltet keine Applikation.

7 Clemens von Alexandria, *str.* III 53,5 (GCS 52, 220 f.); vgl. dazu Merkt, Mönchtum, 15.

8 Clemens von Alexandria, *paed.* II 16,1 (GCS 12, 165), verweist u. a. auf die Nahrungsweise des Apostels Matthäus wie Johannes des Täufers, um zur „verständigen Einfachheit“ der Speisen zu raten und vor Speisen zu warnen, die den Menschen zu essen veranlassen, auch wenn er nicht hungrig ist. Es geht also nicht um religiös motivierte Askese als solche, sondern um Besonnenheit.

9 Clemens von Alexandria, *paed.* II 112,1 113,1 (GCS 12, 224). Diese Bezugnahme ist immerhin methodisch wie inhaltlich bemerkenswert: Hier wird der Täufer (wie später häufiger) hinsichtlich seiner Gewandung, speziell seines Gürtels in eine Reihe mit Elia (vgl. 2 Kön 1,8), Jesaja (vgl. Jes 20,2) und Jeremia (vgl. Jer 13,1) gestellt; Beispielreihen dieser Art werden noch öfters begegnen. Wenn es heißt, der Täufer habe durch seine Lebensweise die Wege des Herrn vorbereitet und sie als anspruchslos und besonnen (σωφρονῶς) erkennen lassen, ist damit der Anspruch formuliert, dass die Zentralgestalt der neuen Religion tatsächlich (mindestens) eine der platonischen Kardinaltugenden verwirklicht habe.

10 Methodius, *de vita* 8,1 (GCS 27, 216).

11 Ps. Clemens, *ad virgines* I 6,2; Übersetzung Duensing, Klemens, 172, leicht modernisiert.

genügend Beispiele gibt, in denen der Täufer nicht erwähnt wird, z. B. in Mönchsregeln[12], Heiligenviten[13], Darstellungen kirchlicher Sitte[14], asketischer Briefliteratur[15] und in Predigtsammlungen von Mönchen.[16] Immerhin stehen ja auch Elia bzw. Jesus selbst als Vorbilder für Askese zur Verfügung.[17] Doch gab die neue Lebensform einigen immerhin die Gelegenheit, wieder einmal an einem Stück in den Detailreichtum der biblischen Schriften hineinzuwachsen, wie es lebensbezogene Exegese seit alters tat. Dass umgekehrt das, was wir als speziell asketisches Leben bezeichnen, mit dem Begriff ἀρετή belegt wird und Gott als deren Gesetzgeber erscheint,[18] ist augenfälliger Beweis dafür, wie ein griechischer Allgemeinbegriff zur zusammenfassenden Charakteristik einer speziellen Lebensform werden kann.

Athanasius von Alexandria sah ähnlich wie Hieronymus und die *Vita Pachomii* in den wenigen jungfräulich lebenden Menschen des AT, nämlich in Elia, Elisa, Jeremias sowie in dem Täufer Vorläufer der christlichen Jungfräulichkeit[19]; Basilius bzw. Rufinus ergänzen die Liste noch um Mose und Daniel.[20] Theodoret von Kyros zufolge nennt der Einsiedler Eusebius den Täufer „den zweiten Elia".[21] Hieronymus kann allgemein formulieren: *Sicut sacerdotum principes sunt apostoli, sic monachorum princeps Iohannes Baptista est.*[22] An anderer Stelle, wo er die verschiedenen Arten des ägyptischen Mönchtums vorstellt, würdigt er den Täufer speziell als *princeps* der Anachoreten.[23]

Bei Johannes von Cassian gelten neben Elia, Elisa und dem Täufer auch Petrus und Paulus als Begründer dieser *professio.*[24] Isidor von Sevilla zufolge sind Elia und der Täufer Vorbild speziell für die Einsiedler, die Isidor von den Anachoreten in der Weise unterscheidet, dass er als Anachoreten diejenigen

12 Hieronymus, *regula Pachomii* (PL 23, 61 A 86 D); Aurelianus von Arles, *regula ad monachos* (PL 68, 385 D 394 B); ders., *regula ad virgines* (PL 68, 399 A 404 C); Gregor d. Gr., *reg. past.* (SC 381/382); vgl. noch Johannes Karpathus, *Capita hortatoria ad monachos in India* (PG 85, 1837 1856).

13 So z. B. Athanasius von Alexandria, *vita Antonii* (SC 400).

14 Augustinus, mor. eccl. I, 65 80 (CSEL 90, 69 87).

15 Fulgentius von Ruspe, *Epistulae asceticae et morales septem* (CC.SL 91, 187 254).

16 So etwa bei Isaias Abbas, *orationes*, PG 40, 1105 B 1206 A; Marcus Eremita, *Tractatus* (PG 65, 905 A 1140 C); Antiochus im Sabaskloster, *Sermones* (PG 89, 1432 A 1849 B).

17 Ersteres Athanasius, *vita Antonii* 7,13 (SC 400, 154 156); letzteres Palladius, *hist. Laus.* 14 (Butler, The Lausiac History of Palladius, 39).

18 Theodoret von Kyros, *hist. rel.* 13,1 (SC 234, 476). Der Begriff bezeichnet die Lebensweise des Täufers auch bei Eusebius von Caesarea, *d.e.* IX5,14 (GCS 23, 416).

19 Athanasius von Alexandria, *ep. ad virg.* 1 (58 Lefort); Hieronymus, *vita Pauli prol.* (PL 23, 17 A) sowie *vita Pauli* 13 (PL 23, 26 C); *vita Pachomii* 1, Vat. graec. 819, fol. 81verso col. a.

20 Basili Regula a Rufino latine versa 8,11 14 (CSEL 86, 42 f.).

21 Theodoret von Kyros, *hist. rel.* 4,4 (SC 234, 298).

22 Hieronymus, *in Mc.* (CC.SL 78, 453 f.).

23 Hieronymus, *ep.* 22,36 (CSEL 54, 200).

24 Johannes Cassian, *inst.* I 1,2 (CSEL 17,8).

bezeichnet, die, im koinobitischen Leben erfahren, sich selbst in eine Zelle einschließen.[25]

Die Zusammenordnung von Elia, Elisa und dem Täufer begegnet gelegentlich, ohne dass der Gedanke der Askese eigens erwähnt werden muss – das ist selbstverständlich. Zeuge dafür ist Didymus der Blinde.[26] Der Vergleich des Täufers mit Elia ist, so Hieronymus, vierfach begründet: 1. im Gürtel; 2. im Leben in der Wüste; 3. in der Tatsache, dass beide verfolgt wurden; 4. in der Vorläuferfunktion.[27] Der Zusammenhang mit Elisa verdankt sich dessen Lebensweise in einem Kreis von Prophetenschülern fernab der Zivilisation; die Bezeichnung dieser Prophetenschüler als Mönche findet sich wiederum bei Hieronymus.[28] Dass Paulus ehelos lebte, sagt er selbst; 1 Kor 9,5 wurde ebenfalls auf eine Mitchristin, aber nicht auf die Ehefrau des Petrus gedeutet.

Gelegentlich bestand die Rückbindung an den Täufer nicht nur in Worten: Der Priester Innozenz hat Reliquien des Täufers in einer von ihm selbst am Ölberg erbauten Kirche aufbewahren lassen,[29] und kein Geringerer als Benedikt von Nursia hat, so jedenfalls Gregor d. Gr., dem Täufer ein *oratorium* gebaut,[30] obwohl der Täufer in der Benediktsregel nirgends erwähnt wird.

Der Zweck solcher geistiger Ahnenreihen ist leicht auszumachen: Es wird eine biblische Rückbindung für die Lebensform, für die Lebensformen der Askese erstrebt.

In dieser Zeit gibt es gelegentlich noch andere Autoren, die den Täufer als Beispiel der geforderten, u. a. in Gal 2,20 explizierten Lebenshaltung verstehen[31] oder summarisch konstatieren, er habe das Vorbild der Askese abgegeben[32] oder das Gesetz der Sünde in den Gliedern des Fleisches abgetötet[33] und sich selbst als τύπος der Trauer[34] oder der Armut und der Vervollkommnung[35] dargeboten oder Demut, Enthaltsamkeit und Glauben[36] oder den tugendhaften Wandel[37] bzw. den geistlichen Kriegsdienst gelehrt.[38] Auch der Begriff φιλοσοφία kann fallen.[39]

25 Isidor von Sevilla, *eccl. off.* II 16,2.4 (CC.SL 113, 74 f.).
26 Didymus der Blinde, *in Zach.* 5,44 (SC 85, 990 992).
27 Hieronymus, *ep.* 121,1,9 (CSEL 56,7).
28 Hieronymus, *ep.* 125,7,3 (CSEL 56,125).
29 Palladius, *hist. Laus.* 44 (Butler, 131 f.).
30 Gregor d. Gr., *dial.* II 37,4 (SC 260, 244).
31 Petrus Chrysologus, *serm.* 91,7 (CC.SL 24 A, 567).
32 Kyrill von Jerusalem, *catech.* 3,6 (Rupp/Reischl I 72).
33 Kyrill von Alexandria, *in Lc.* (PG 72, 621 A).
34 Kyrill von Alexandria, *in Mt.* (PG 72, 401 A).
35 Isidor von Pelusium, *ep.* 5, Über die Nahrung des Vorläufers (scil. Christi) und über die Askese (PG 78, 181B 184 A).
36 Ambrosius, *exp. ev. Luc.* prol. 3 (CC.SL 14, 3).
37 Prokop von Gaza, *in cant.* (PG 87, 1604 A, zu Cant. 1,12: φωνὴ τῆς τρύγονος). Zu überprüfen wäre, ob der Täufer noch häufiger in der allegorischen Auslegung der Stelle begegnet und ob da Motive der Askese von Bedeutung sind.
38 Eusebius Gallicanus, *hom.* 31,3 (CC.SL 101, 358).
39 Gregor, *Leichenrede auf Basilius, or.* 43,75, PG 36, 597 A.

Dass sich die Bezüge auf den Täufer gerade zu der Zeit mehren, als das Mönchtum propagiert und theoretisch reflektiert wird, könnte zeigen, wie gelebte Praxis auf die Wahrnehmung der Bibel neu zurückwirkt.

In dieser Zeit wird auch Ps 28 bei manchen Autoren auf den Täufer gedeutet. Die Stimme des Herrn über den Wassern (Ps 28,3) ist die Stimme des Täufers am Jordan[40] oder die Stimme Gottes bei der Taufe Jesu,[41] die Stimme des Herrn, der die Flamme des Feuers durchschneidet (Ps 28,7), ist die Stimme des Täufers, der der Flamme der Lüste des Lebens[42] bzw. den Flammen der Hölle[43] ein Ende bereitet. Allzu häufig geschieht das freilich meinem Eindruck nach nicht; Ausdeutungen auf den Täufer fehlen z. B. bei Eusebius von Caesarea, Diodor, Theodor von Mopsuestia, Augustinus und Beda Venerabilis.[44] Die Deutung von Ps 28 auf den Täufer ist längst nicht so verbreitet wie die Deutung von Ps 108 auf Judas Iskariot. Dass Johannes Chrysostomus zufolge Jesus den Zeitpunkt, wann er sich taufen ließ, οὐδὲν γὰρ ἀκαίρως οὐδὲ ἀλόγως gewählt habe, berührt rhetorische Terminologie,[45] die manchmal bei altkirchlichen Kommentatoren auch hinsichtlich der Erzählweise der Evangelisten begegnet.

Der Aufenthaltsort des Täufers: die Wüste

Naturgemäß ist die Wüste ein Ort der Öde und Einsamkeit, ein Ort des Rückzugs von der Menge. Dass der Täufer in der Stille der Wüste für Gott lebte, fern von aller Eitelkeit, Verkehrtheit und kleinlicher Denkungsart, bemerkt bereits Clemens von Alexandria.[46] Ohne weitere Ausdeutung benennt dies auch Hieronymus in seinem Markuskommentar.[47] Andere Ausleger versuchen doch noch eine tiefere Deutung oder legen, inspiriert dadurch, dass es mittlerweile tatsächlich Menschen gibt, die zeitweise oder auf Dauer ihr Leben in der Wüste zubringen, in die biblische Notiz von dem Wüstenaufenthalt des Täufers die eigenen Ideale asketischen Lebens hinein.

Den ersten Auslegungstyp vertritt Hilarius von Poitiers. Ihm zufolge wird die Wüste Judaea zur Wüste durch die Abwesenheit Gottes, nicht des Volkes, leer

40 Didymus der Blinde, *in Psalm frgm.* 256 (PTS 15, 260).

41 Athanasius, *in ps.* (PG 27, 152 D); Theodoret, *in ps.* (PG 80, 1065 A); Arnobius d.J., *in Ps.* (CC.SL 25, 36); Hieronymus, *comm. in Ps.* (CC.SL 72, 202). Bei Chrysostomus und Kyrill wird Ps 28 nicht ausgelegt.

42 Didymus der Blinde, *in frgm. Psalm* 256 (PTS 15, 260).

43 Hieronymus, *comm. in Ps.* (CC.SL 72, 202 f.: *Paenitentiam Iohannes in deserto praedicans, omnem gehennae restringuebat ardorem*).

44 Eusebius von Caesarea, *in Ps.* (PG 22, 256 f.); Diodor, *in Ps.* (CC.SG 6, 161 165); Theodor von Mopsuestia, *in Ps.* (CC.SL 88 A, 128 131).

45 Johannes Chrysostomus, *In sanctum Iohannem praecursorem* (PG 50, 801).

46 Clemens von Alexandria, *paed.* II 112,2 (GCS 12, 224).

47 Hieronymus, *in Mc.* (CC.SL 78, 454).

wird sie hinsichtlich der Einwohnung des Heiligen Geistes, nicht der Menschen.[48]

Die zweite Interpretationslinie vertreten Ephraem, Kyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus sowie Hieronymus.

Bei Ephraem findet sich sowohl eine literale als auch eine allegorische Auslegung des Wüstenaufenthaltes; in beide Fassungen sind Ideale monastischer Existenz eingezeichnet. So wird in der literalen Auslegung – Johannes lebte zurückgezogen in Trauer, Entsagung und Fasten[49] – auf die Trauer verwiesen, die im Neuen Testament nicht speziell von Johannes bezeugt ist. Aber auch in der allegorischen Auslegung findet sich ein Motiv, das im Neuen Testament nicht auf den Täufer selbst bezogen ist, das aber Ephraem als Voraussetzung des Lebens des Täufers – vermutlich gar nicht zu Unrecht – einträgt:

„Johannes ging hinaus in die Wüste, nicht, damit er in ihr wild würde, sondern damit er in der Wüste die Wildheit des bebauten (Landes) beruhigte, weil die Begierde, welche im bebauten (Land), das sich in Frieden befindet, (alles) in Verwirrung stürzt wie ein wildes Tier, sich (aber) beruhigt und still wird, sobald sie in die Wüste hinausgeht."[50]

Beide Motive finden sich später auch bei Kyrill von Alexandria.[51] Zuvor hat sein Namensvetter Kyrill von Jerusalem bereits klargestellt, dass des Täufers Liebe zur Einsamkeit nicht mit Misanthropie gleichzusetzen sei.[52] Gregor von Nyssa zufolge setzt die Gottesschau die Trennung vom menschlichen Leben voraus, wie Elia und der Täufer es verwirklicht haben.[53]

Die Lebensweise des Täufers war für Basilius und Gregor Modell für ihr eigenes zeitweises Wüstendasein.[54] Ebenfalls Ideale der Wüstenmönche sind in die Schilderung des Johannes Chrysostomus eingeflossen, der selbst sechs Jahre bei den Mönchen und Einsiedlern in den Bergen bei Antiochia zugebracht hatte:

„Nie hat eine Frau einen Größeren geboren als ihn (Mt 11,11a). Der Ausspruch wird belegt durch Tatsachen, nämlich darin, wie Johannes sich nährte, wie er lebte und welch hohe Gesinnung er besaß. Er lebte so, als wäre er schon im Himmel, erhaben über die Bedürfnisse der Natur. Einen neuen Weg wandelte er, verbrachte die ganze Zeit mit Lobgesängen und Gebeten und verkehrte nie mit einem Menschen, sondern immer nur mit Gott allein. Er sah nie einen seiner Mitmenschen, noch wurde er von einem aus

48 Hilarius von Poitiers, *in Mt* 2,2 (SC 254, 102).

49 Ephraem, *Hymni contra haereses* 47,4 (184 Beck).

50 Ephraem der Syrer, *comm. diatess.* 3,9 (FC 54/1, 190).

51 Kyrill von Alexandria, *in Mt.* (PG 72, 401 A), mit pädagogischer Abzweckung: τύπον ἑαυτὸν παρέσχε τοῖς ὀφείλουσι πενθεῖν. Der Täufer hat (vgl. Röm 7,23; 8,2) das Gesetz der Sünde abgetötet, das in den Gliedern des Fleisches hängt (Kyrill von Alexandria, *in Lc.* [PG 72, 621 A]).

52 Kyrill von Jerusalem, *catech.* 3,6 (Reischl/Rupp I 72).

53 Gregor von Nyssa, *virg* VI 1 (SC 119, 338 340).

54 Gregor von Nazianz, *or.* 33,10 (PG 36, 228 A: Gott habe ich als Patron meiner Lebensweise gefunden); or. 43,75 (PG 36, 597 A); vgl. dazu Kelhoffer, Diet, 158.

ihnen gesehen; er wurde nicht mit Milch ernährt; er hatte kein Bett, kein Haus und keinen Verkehr; er besaß nichts von all dem, was den Menschen angenehm ist."[55]

Der Verzicht des Täufers selbst auf einfache Einrichtungsgegenstände wie ein Bett etc. zeigt die vollkommene Loslösung von weltlichen Dingen, zeigt ein engelgleiches Leben an.[56] Ähnliche Motive kehren bei Hesychius von Jerusalem wieder: Den Engeln gleich werden, sich im Gespräch mit Gott befinden, von den Mühen des Alltags frei werden, die Tapferkeit einüben, das ist es, weswegen Johannes in die Wüste gesandt wird.[57] Das Stichwort „engelgleich" in der Anwendung auf Menschen[58] verdankt sich Mt 11,10 und der Polysemie des Wortes ἄγγελος. Damit kann dem Täufer ein engelgleiches Leben attestiert werden,[59] damit aber dem Asketentum überhaupt. Hieronymus schließlich lässt in dem kurzen Satz *Johannes in solitudine praeparatur* das Verständnis von Lk 1,80 („und er war in der Wüste, bis er vor das Volk Israel treten sollte") im Sinne der Vorbereitung auf das asketische Leben erkennen.[60] Dem Stridonier ist die Wüstenexistenz auch die Mahnung zum Abstand von den leiblichen Verwandten.[61]

Kurz vor Abschluss dieses Punktes sei zur Erheiterung mitgeteilt, dass Cassiodor der biblischen Aussage, der Täufer habe in der Wüste gepredigt, auf der literalen Ebene keinen rechten Sinn abzugewinnen vermag. Er schreibt in seinem Psalmenkommentar:

„Oft ist von der ‚Wüste' die Rede, wenn eigentlich die Versammlung der Ungläubigen gemeint ist, denn wie sollte der Täufer in der Wüste predigen, wo ihn niemand hören würde!"[62]

Aber auch diese auf mangelnder Kenntnis der Landeskunde Israels aufruhende Auslegung ist nicht ohne biblischen Bezug: Die Auslegung der Wüste auf die Ungläubigen[63] basiert auf der Metapher „Wüste der Völker/Heiden" in Ez 20,35. Unter Beibehaltung des literalen Sinnes benutzt dieses Motiv auch Eusebius von Caesarea als eine der möglichen Antworten auf die Frage, warum der Täufer in der Wüste auftritt und nicht in den Städten und nicht in Jerusalem. Die andere Antwort ist: Der Täufer habe die Prophetie Jes 40,3 erfüllen

55 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 37,2 (PG 57, 421).

56 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 10, 4 (PG 57, 188). So bereits Gregor von Nazianz, *or.* 39,15 (PG 36, 353 A): Johannes als der neue Elia, mehr als ein Prophet.

57 Hesychius von Jerusalem, *hom.* 16,12 (Aubineau 680 682), vgl. ders., *hom.* 16,13: τὴν φιλο σοφίαν ἀσκηθεὶς ἀσκητὴς ἀλήθινος ἀπήρτιστο (Aubineau 682)

58 Vgl. z. B. Ambrosius, *De Helia et ieiunio* 3/4 (CSEL 32/2, 414, in Anwendung auf den Täufer); Augustinus, *civ* XV 23 (CSEL 40/2, 110).

59 Zur Sexualaskese der Engel vgl. im NT Lk 20,35 f., im Judentum äthHen 104,6; syrBar 51,10.

60 Hieronymus, *ep.* 107,3,3 (CSEL 55, 293).

61 Hieronymus, *ep.* 125,7,1 f. (CSEL 56,124 f.).

62 Cassiodor, *exp. in Ps.* 28,8 (CC.SL 97, 252 f.).

63 Das Bild begegnet auch bei Hieronymus, *in Es.* 11,40,3 5 (CC.SL 73, 456).

wollen.[64] Die Interpretation der Wüste auf die Kirche aus den Heiden begegnet dann wieder bei Theodoret von Kyros und bei Prokop von Gaza; „Wüste“ sind die Völker, weil ihnen die Gotteserkenntnis bislang gefehlt hat.[65]

Die Kleidung des Täufers

Bis ins vierte Jahrhundert hinein wird die Kleidung des Täufers als Kleidung des Propheten identifiziert, speziell asketische Motive werden nicht betont.[66] Hieronymus sieht die Gewandung und die Lebensweise des Täufers als Beweis für dessen Standhaftigkeit; so liegt zwischen dem Christuszeugnis Joh 1,29 und der Frage „Bist du es, der da kommen soll“ Mt 11,3 kein Gegensatz.[67] Noch Gregor d. Gr. interpretieret die biblischen Aussagen als Warnung vor Kleiderluxus.[68] Die Gewandung des Täufers erweist nach Gregor von Nazianz den Vorzug der Einfachheit (εὐτέλεια),[69] entspricht nach Basilius von Caesarea der Forderung des Apostels, sich zu den Geringen zu halten.[70]

Andere Auslegungen führen schon eher an asketische Ideale heran. Johannes Chrysostomus zufolge zeigt die Kleidung des Täufers, dass er nichts mehr mit der Welt gemein hat; ja, die Kleidung des Täufers weist eigentlich zurück auf Adams supralapsarischen Zustand, als er noch nicht der Kleidung bedurfte.[71] Etwas weniger weit in die Menschheitsgeschichte zurückgreifend beachtet Ps.-Chrysostomus, dass speziell vom Mantel von Kamelhaaren die Rede ist:

„Es ist nicht von der Wolle des Kamels die Rede; damit nicht die Weichheit der Kleidung die Glieder köstlich macht, und diese Verlockung die Tugend der *patientia* aufweicht, sondern von den härteren Kamelhaaren ist die Rede, damit diese Rauheit den Geist zur Tugend der *patientia* übt. Jedes Kleidungsstück kann mehreren Zwe cken dienen, zum glänzenden Aussehen oder zum leeren Ruhm oder zum Lustgewinn des Körpers das alles ziemt sich aber nicht für einen Diener Gottes oder zur Bedeckung der Nacktheit; das allein ist angemessen.“[72]

64 Eusebius von Caesarea, *d.e.* IX 5,7 f. (GCS 23, 414 f.); zur allegorischen Auslegung des Wüs tenmotives vgl. noch ders., *d.e.* IX 6,5 (GCS 23, 417).

65 Theodoret von Kyros, *in ps.* (PG 80, 1068 B); Prokop von Gaza, in Is. (PG 87, 2332 D 2333 A); Beda Venerabilis, *in ps.* (PL 93, 624 C).

66 Hilarius von Poitiers, *in Mt* 2,2 (SC 254, 104); Ambrosius, *in Lc.* II 69 71 (CC.SL 14, 60 f.).

67 Hieronymus, *ep.* 121,1,5 f. (CSEL 56,6).

68 Gregor d. Gr., *hom. in ev.* 6,3 (FC 28,1, 118).

69 Gregor von Nazianz, *hom.* 14 (de pauperum amore),4 (PG 35, 861 C).

70 Basilius von Caesarea, *reg. fus. tract.* 22,1 (PG 31, 977 BC).

71 Johannes Chrysostomus, *in Mt.* 10,4 (PG 57, 188).

72 Ps. Chrysostomus, *Opus Imperfectum in Matthaeum* (PG 56, 648).

In der *vita Pachomii* und bei Hesychius von Jerusalem symbolisieren das Gewand wie der Gürtel gleichermaßen die Abtötung der Lüste des Fleisches,[73] bei Prudentius den Abscheu davor, von der Berührung mit städtischen Sitten befleckt zu werden.[74] Das arabische „Leben Johannes des Täufers“ (Ende 4. Jh., in syrischer Schrift geschrieben) parallelisiert explizit die Kleidung, die Johannes von seiner Mutter verpasst bekam, mit der Kleidung der Wüstenmönche.[75]

Als Kontrapunkt sei Beda Venerabilis zitiert, der, obgleich natürlich selbst Asket, den Täufer nicht wegen seiner Askese, sondern wegen seiner Bußpredigt von Christus gepriesen sieht:

„Der Herr hätte den Täufer nicht um der Kleider als solcher willen gelobt (Mk 1,6), wenn die Gewandung des Johannes nicht im übertragenen Sine darauf zu deuten wäre, dass er den Sündern nicht mit Schmeicheleien nach Gunst geredet, sondern sie mit strengem Eifer gescholten hat: ‚Ihr Schlangen und Otterngezücht‘ (Mt 3,7).“[76]

Der Gürtel des Täufers

Anders als bei dem Mantel ist beim Motiv des Gürtels des Täufers eine doppelte Rezeption festzustellen: Einerseits finden sich allegorische Auslegungen, andererseits inspiriert diese Aussage neben anderen Aussagen manchmal die konkrete Gestaltung der Mönchstracht.

Der Gürtel kann als Symbol der Abtötung der Begierden[77], des Fleischlichen[78], der leiblichen Enthaltsamkeit[79] gedeutet werden. Zuvor hat Hilarius von Poitiers eine Deutung vertreten, bei der man den Einfluss von Lk 12,35 f. vermuten kann („Lasset euere Lenden umgürtet sein und euere Lichter brennen…“), wenn er die Umgürtung allegorisch auf die Bereitschaft zu jedem guten Werk im Dienst Christi interpretiert.[80] Die Auslegung wiederholt sich dann bei Maximus von Turin.[81]

In speziell monastischer Literatur können die biblischen Aussagen zum Gürtel des Täufers auch eine entsprechende Kleidervorschrift begründen. Dass zur Gewandung des Mönches ein Gürtel gehört, versuchen Basilius und Rufinus mit den Beispielen des Täufers, des Elia, des Petrus (Apg 12,8) und des

73 *Vita Pachomii*, 6, Vat. graec. 819, fol. 87verso col. a; Hesychius von Jerusalem, *hom.* 16,13 (Aubineau, 682).

74 Prudentius, *Liber Cathemerion* 7,64 f. (CC.SL 126, 37).

75 Kelhoffer, Diet, 175.

76 Beda Venerabilis, *in Lc.* II (CC.SL 120, 160).

77 Hieronymus, *ep.* 130,4,2 (CSEL 56, 178); ders., *in Mt* I (SC 242, 90); Beda Venerabilis, *in Mc.* (CC.SL 120, 440, von Hieronymus übernommen).

78 Eusebius Gallicanus, *hom.* 30,4 (CC.SL 101, 351).

79 Ps. Chrysostomus, *Opus Imperfectum in Matthaeum* (PG 56, 648).

80 Hilarius von Poitiers, *in Mt* 2,2 (SC 254, 104).

81 Maximus von Turin, *hom.* 88,3 (CC.SL 23, 360).

Agabus (Apg 21,11) zu erweisen.[82] Auch in der vorbenediktischen *Regula Magistri* ist die Umgürtung Kleidervorschrift.[83] Johannes Cassian gibt eine Begründung, die an Hilarius' Auslegung erinnert, aber gleichzeitig Einfluss von Eph 6,12 – 17 verrät: Der Mönch muss als Soldat Christi stets zum Kampf bereit sein und deshalb den Gurt an den Lenden tragen, wie dies die Begründer dieser *professio* taten, im AT Elia und Elisa, im NT der Täufer, Petrus und Paulus. Für den Täufer wird auf Mt 3,4 verwiesen.[84]

Die Nahrung des Täufers

Bei der Beschreibung der Nahrung des Täufers ist gelegentlich aufgrund von Lk 1,15 der Täufer als Naziräer bezeichnet worden;[85] ansonsten sind verschiedentlich Änderungen gegenüber den biblischen Vorlagen bzw. deren eigenwillige Interpretationen zu erwähnen. Im Ebionäerevangelium wird, wohl aufgrund einer Verschreibung der neutestamentlichen Vorlagen von ἀκρίδες zu ἐκρίς/ἐκρίδες behauptet, der Täufer habe überhaupt nur Honigkuchen gegessen, und seine Lebensweise mit Zügen aus Ex 16,31 beschrieben; Epiphanius interessiert sich nicht für die ebionitische Motivation, sondern tadelt die Abweichung vom biblischen Täuferbild, der statt der Heuschrecken nunmehr Honigkuchen gegessen haben soll.[86] Ob bereits Tatians *Diatessaron* oder erst seine späteren Ausleger nicht mehr von Heuschrecken, sondern von Milch und Honig als Nahrung des Täufers wissen wollten, ist nicht zweifelsfrei zu klären.[87] Athanasius hat in seinem Matthäuskommentar die „Heuschrecken" in der Folge von Koh 12,5 LXX („die Heuschrecke wird fett") offenbar als pflanzliche Nahrung verstanden, d. h. der Täufer hat fleischlos gelebt,[88] ähnlich offenbar Isidor von Pelusium, der daraus wieder ein ethisches Modell macht.[89] Das bereits erwähnte arabische „Leben Johannes des Täufers"[90] hingegen behauptet, der Täufer habe sich ausschließlich von Gras und wildem Honig ernährt – hier steht die Praxis mancher strenger Asketen als Bild vor Augen, die, im Zuge des Anliegens, die Mahnung 1 Thess 5,17 zu beherzigen („Betet ohne Unterlass"), sich von Gras ernährt haben und damit zugleich die

82 Basilius, *reg. fus. tract.* 23,1 (PG 31, 981 AB; Basilius/Rufinus, *reg.* 11,32 35 (CSEL 86, 57).
83 *Regula Magistri* 11, 113 (SC 106, 30).
84 Johannes Cassian, *inst.* I 1,1 4 (CSEL 17,8 f).
85 Eusebius von Caesarea, *d.e.* IX 5,14 (GCS 23, 416). Zu dem in Lk 1,15 vorausgesetzten Verbot des Weingenusses vgl. Num 6,3.
86 Kelhoffer, Diet, 139 141.
87 Kelhoffer, Diet, 141 148.
88 Athanasius von Alexandria, *Fragmenta in Matthaeum* 8 A, PG 27, 1365 D.
89 Isidor von Pelusium, *ep.* 1,132 (PG 78, 269 C).
90 Hinweis bei Kelhoffer, Diet, 175; vgl. außerdem Brock, Diet.

Maßgabe umgesetzt haben, das Leben „bis in die leiblichen Konsequenzen hinein als geschenktes und verdanktes Leben“[91] zu bewähren.

Nun sind allgemeiner gehaltene Applikationen zu erwähnen. Dass das ganze Leben des Täufers ein einziges Fasten war, betont Basilius von Caesarea; Jesu Seligpreisung „unter den von Frauen Geborenen ist keiner größer als er“ gilt eben diesem Umstand.[92] Kyrill von Jerusalem kommentiert die Ernährungsweise des Täufers summarisch mit den Worten: Süßer und nützlicher als Honig waren seine Worte. Das Stichwort „nützlich“, ὠφέλιμος, benennt die erwünschte Wirkung einer Rede auf die Hörer schon in der paganen Gräzität und kehrt in jüdischer wie christlicher[93] antiker Literatur dann wieder; ähnliches gilt für χρεία/χρηστόν[94]/χρησιμῶς[95] und σύμφερον.[96] Eusebius Gallicanus weiß nach dem Grundsatz *Nihil quippe in sermone dei mysteriis vacat* auch eine Auslegung für die Heuschrecken anzugeben. Es sind die Völker der Heiden, unfruchtbar ohne Verstand, umherschweifend ohne Gesetz, zerstreut ohne Führung, behaftet mit Affekten ungeordneter Freiheit. Der Honig ist dann das, was der Täufer angesichts seines Lebens „in der Wüste der Völker“ braucht.[97]

In speziell monastischer Literatur wird die Enthaltsamkeit des Täufers noch in eigener Weise bedacht. Basilius bzw. Rufinus erklären dazu: Sie ist nicht völliger Nahrungsverzicht – das hätte ja ein gewaltsames Lebensende zur Folge – sondern die Enthaltung von allem, was angenehm ist und über die bloße Notwendigkeit der physischen Existenzsicherung hinausgeht.[98]

Aus heutiger historisch-kritischer Sicht war das Verhältnis zwischen Jesus von Nazareth und dem Täufer nicht unproblematisch, wie die berühmte Frage des Täufers erweist: „Bist du es, der da kommen soll?“ (Mt 11,3). In der alten Kirche hat Mt 11,11a („Unter denen von Frauen Geborenen ist keiner größer als Johannes der Täufer“) öfters dazu geführt, von einem „Lob“ durch Christus zu sprechen.[99] Das bewegt sich völlig im Rahmen antiker Rhetorik: Lob ist Teil der epideiktischen Rede und soll zur Nachahmung anspornen.

Angesichts des Gesagten hat die Gegenüberstellung des asketischen Täufers und des unasketischen Jesus die Alte Kirche in Mt 11,16–19 verständlicherweise kaum interessiert; wichtiger war die Differenz zwischen dem Aufspielen zum Tanz und dem Klagegesang. Hilarius von Poitiers deutet das Aufspielen zum Tanz als Aufforderung zum Gotteslob, den Klagegesang als Aufforderung

91 Holze, Erfahrung, 112.

92 Basilius von Caesarea, *hom.* I,9 *de ieiunio* (PG 31, 177 C).

93 Gregor von Nyssa, *hom in Cant*, prol. (GNO 6,5); Theodoret von Kyros, *hist. rel. prol.* 1 (SC 234, 124); Asterius von Amasia, *hom.* 13,1, PG 40, 352 D (ἐπωφέλιμος).

94 Xenophanes, *Frgm.* 1 (Diels/Kranz 128); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 1,1 (PG 57, 16.

95 Kyrill von Alexandria, *in Lc.* (PG 72, 484 A).

96 Dion von Prusa, *or.* 53,1.

97 Eusebius Gallicanus, *hom.* 30,5 (CC.SL 101, 351 f.).

98 *Basili Regula a Rufino latine versa*, 8,16 f. (CSEL 86, 43); ähnlich Hieronymus, *in Mt* I (SC 242, 90).

99 Eusebius Gallicanus, *serm.* 30,1 (CC.SL 101, 349); Beda Venerabilis, *in Mc.* (CC.SL 120, 441).

zur Buße, und kommt dann auf den Gegensatz zwischen alttestamentlicher Speisethora, die einen notwendig zum Sündigen veranlasse, und neutestamentlicher Freigabe der Speisen zu sprechen.[100] Ambrosius geht in der Kommentierung der Lukasparallele auf die genannte Gegenüberstellung der Askese des Täufers und der Lebensweise Jesu überhaupt nicht ein.[101] Hieronymus begnügt sich mit dem Gegensatz *ieiunium – saturitas*; das Aufspielen mit der Flöte wird als Aufforderung zu guten Werken, die Trauer der Kinder als Mahnung zur Buße interpretiert.[102] Kyrill von Alexandria zufolge tötete Johannes durch ein asketisches Leben die Leidenschaften des Fleisches ab, Jesus als Gott hingegen durch das Gesetz seiner Vollmacht, nicht durch asketische Anstrengungen unterstützt.[103] Beda Venerabilis kommt im zweiten Teil seiner Auslegung auch exegetisch der Sache etwas näher, wenn er die Nahrungsaskese des Täufers als Ausdruck der Bußtrauer, die Lebensweise Christi als Ausdruck der Freude des Reiches Gottes bezeichnet.[104] Palladius aktualisiert die Stelle gegen den Hochmut von Brüdern, die sich ihrer Askese rühmen und dann doch wieder in ihre Leidenschaften zurückfallen, wie folgt:

> „Lasst uns weder den Tadlern noch den Lobrednern folgen, sondern fasten wir mit Vernunft wie Johannes, auch wenn sie sagen: Sie haben einen Teufel. Und trinken wir in Weisheit Wein mit Jesus, wenn der Leib dessen bedarf, auch wenn sie sagen: Seht da, welch gefräßige Menschen und Weinsäufer! Denn weder essen noch enthaltsam sein ist etwas in Wahrheit, sondern nur der Glaube, der durch die Liebe sich in Werken offenbart."[105]

Immerhin ist Amphilochius von Ikonium als Ausnahme zu nennen, der gegen die radikalen Asketen Kappadoziens u. a. auf die Gastmähler Jesu verweist und Mt 11,18; 15,11.18; Lk 10,8 f. zitiert.[106]

Schluss

Warum wird der Täufer doch insgesamt gesehen recht selten erwähnt? Man mag darauf verweisen, dass ihm im Neuen Testament noch andere Funktionen zugemessen sind[107] und dass es manchen Autoren ausreicht, Elia als Vorbild

100 Hilarius, *in Mt* I (SC 254, 262).
101 Ambrosius, *in Lc* VI 5 f. (CC.SL 14, 176 f.).
102 Hieronymus, *in Mt* I (SC 242, 226).
103 Kyrill von Alexandria, *in Mt.* (PG 72, 401 A).
104 Beda Venerabilis, *in Lc.* (CC.SL 120, 164).
105 Palladius, *hist. Laus.,* prol. 12 f. (Butler, 13).
106 Amphilochius von Iconium, *haer.* 23 (CC.SG 3, 208 f.).
107 So kann sich etwa Cosmas Indicopleustes, *top.* V 175 (SC 159, 269 271) ausführlich über die Bedeutung des Johannes nach der Heiligen Schrift äußern, über seine Vorläuferschaft, über die Zurüstung Israels, über seine Mittelstellung zwischen Altem und Neuem Bund, über die Christuspredigt, über seine berbietung Elias durch die Taufe Christi, über seine Gerichtspre

des Asketen zu nehmen.[108] Zu einem Leben in Einsamkeit kann etwa auch mit 2 Kor 6,17 aufgefordert werden.[109] Man wird aber auch zu beachten haben, was an seiner Lebensform übernommen werden kann und was nicht. Die Differenzen hängen mit der geographischen Situierung wie mit der anachoretischen Lebensform des Täufers zusammen.

Auf das Problem der geographischen Situierung führt eine Passage aus der Benediktsregel: „Über die Farbe und den rauhen Stoff von dem allen sollen sich die Mönche nicht aufhalten, die Kleider seien vielmehr so, wie man sie in jenem Lande vorfindet oder wohlfeil beschaffen kann."[110] Kamelhaare hätten in weiten Teilen des Mittelmeerraumes ja doch als Importware zu gelten und wären entsprechend teuer, im Unterschied zur Lebenssituation des Täufers. Im Übrigen entspringt, wie die *vita Pachomii* zeigt, auch ein Schaf-Fell biblischer Inspiration, nämlich Hebr. 11,37 f.,[111] ebenfalls ein Ziegenfell, wie Palladius erkennen lässt.[112]

Anderes mag einer differierenden Auffassung von dem geschuldet sein, was wirkliche Askese ist. Bei einigen der von Theodoret beschriebenen Einsiedler im Osten ist es zweifellos die übermenschliche Beschwerlichkeit des selbst gewählten physischen Lebens. In anderer, vorwiegend westlicher monastischer Literatur ist hingegen, wie Michaela Puzicha am Beispiel von Lérins zeigt,[113] der Gehorsam gegenüber dem Klostervorsteher betont und das monastische Leben unter eine verbindliche Klosterregel gestellt; manche asketische Lebensform wird, wie bei Isidor von Sevilla ersichtlich, um der Verweigerung eben dieses Gehorsams willen kritisiert.[114] Koinobitisches Leben allgemein kann u. a. mit Ps 132[115] und Apg 4,32 motiviert sein,[116] in diesem Kontext kann das weitgehende Verbot des Privateigentums mit Apg 4,32,[117] die Verpflichtung, dass jeder das Notwendige bekommen soll, mit Apg 4,35 begründet werden.[118] Vor allem aber

digt, über die Vorherverkündigung der Gottesherrschaft , ohne auf die Askese Bezug zu nehmen.

108 Athanasius, *vit. Ant.* 7,13 (SC 400, 154 156).

109 Basilius, *reg. fus. tract.* 6,1 (PG 31, 925 A).

110 *Regula Benedicti* 55,7 (CSEL 75, 128).

111 *Vita Pachomii* 22, Vat. graec. 819 fol. 104recto, col. b.

112 Palladius, *hist. Laus.* 32 (Butler, 89), bezogen auf die Klöster bei Pachomius. Dass Elia und der Täufer in die Reihe derer eingeordnet werden, die nach Hebr 11 mit Schaffellen und Ziegen fellen umherzogen, geschieht nicht allzu häufig, vgl. Theodoret, *hist. rel.* 3,1 (SC 234, 246): von Markianos. Die Kommentare zum Hebräerbrief wären darauf zu überprüfen.

113 Puzicha, Regeln, 22.

114 Isidor von Sevilla, *eccl. off.* II 16,9 (CC.SL 113, 76 f.).

115 R4P 1,5 (Puzicha, 40).

116 Basilius, *reg. fus. tract.* 35,3 (PG 31, 1007 A, mit dem Gedanken der Fürsorge für andere); Augustinus, *mor. eccl.* I 67 (CSEL 90, 71); Isidor von Sevilla, *eccl. off.* II 16,2 (CC.SL 113, 74).

117 Basilius von Caesarea, *reg. brev. tract.* 85 (PG 31, 1144 A); *Regula Benedicti* 33,6 (CSEL 75, 91); 2RP 6 (Puzicha 73).

118 Basilius, *reg. fus. tract.* 34,1 (PG 31, 999 B); ders., *reg. brev. tract.* 93 (PG 31, 1148 AB); ders., *reg. brev. tract.* 148 (PG 31, 1180 C); *Regula Benedicti* 34,1 5 (CSEL 75, 91 f. In der Bene diktsregel wird auf die Unterscheidungsgabe des Abtes besonders Wert gelegt).

bedarf, anders als es in einem Einsiedlerleben möglich ist, ein Klosterverband, der ja auch durch eigene Arbeit das physische Überleben der Mitglieder sichern muss, einer gewiss einfachen,[119] aber doch regelmäßigen und zivilisierten Ernährungsweise. Darüber hinaus wird in den einschlägigen Regeln mehrfach gefordert, dass auf Kranke und körperlich Schwache mit erhöhter Aufmerksamkeit zugegangen werden soll.[120]

Literatur

Aubineau, M., Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, SHG 59, Bd. 2, Brüssel 1980.

Brock, S., The Baptist's Diet in Syriac Sources, in: OrChr 54, 1970, 113 124, jetzt in: ders., From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity, Variorum Collected Studies 664, Aldershot 1999, 113 124.

Butler, C. (ed.), The Lausiac History of Palladius. A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptin Monachism, Texts and Studies 6/2, Cambridge 1904 = Hildesheim 1967.

Duensing, H., Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jung fräulichkeit, in: ZKG 63, 1950/51, 166 188.

Holze, H., Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia, FKDG 48, Göttingen 1992.

Kelhoffer, J.A., The Diet of John the Baptist. „Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation, WUNT 176, Tübingen 2005.

Merkt, A. (Hg.), Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, Darmstadt 2008.

Puzicha, M., Die Regeln der Väter. Vorbenediktische lateinische Regeltradition übersetzt und erläutert. Mit einem Vorwort von Karl Suso Frank, Münster schwarzacher Studien 40, Münsterschwarzach 1990.

119 Auch Heuschrecken konnten als das billigste Nahrungsmittel gelten (Hieronymus, ep. 38,3,1 [CSEL 54,291]). Das kann aber wiederum nur für Einsiedler praktikabel sein.

120 *Regula Benedicti* 36,10; 40,3 (CSEL 75, 96.101).

Michael Theobald

Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1 – 11) – ein Problem für Asketen?

Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana hat in der Wunderüberlieferung der Evangelien eine Außenseiterposition; sie fiel schon immer auf und missfiel nicht wenigen ihrer Leser. Von Jesus erwartete man, dass er Not leidenden Menschen durch ihre Heilung hilft. Wieso stellt ihn der Evangelist dann mit einem Wunder vor, das nicht Abhilfe in ernsthafter Not schafft, sondern Überfluss und Luxus? Kommt dieses Wunder nicht einem unglaubwürdigen Zauberkunststück nahe, wie sie nach der Kindheitserzählung des Thomas Jesus schon in seiner Kindheit vollbracht haben soll?[1] So steht D.F. Strauß nicht allein, als er 1835 erklärte, es sei doch recht bedenklich, „dass Jesus nicht wie er sonst pflegte, irgendeiner Noth […] abhalf, sondern nur einen weiteren Reiz der Lust herbeischaffte; nicht sowohl hülfreich, als vielmehr gefällig sich erwies; mehr sozusagen ein Luxuswunder als ein wirklich wohltätiges verrichtete."[2] Seitdem macht das Wort vom „Luxuswunder" die Runde. W. Bauer griff es auf[3] und M. Hengel brachte es erneut ins Gespräch: „Das ‚Luxuswunder' von Kana steht in einem deutlichen Kontrast zum frühchristlichen Armutsideal", erklärt er.[4] Im Haus agieren „Diener" und ein „Tafelmeister"[5], was mit G. Theißen[6] eine „relativ gehobene soziale Welt" verrät. Eine „Arme-Leute-Hochzeit" war das jedenfalls nicht,[7] auch wenn sie in einem galiläischen Dorf gefeiert wurde. Ihr Kolorit ist das von

1 Dieser Vergleich bei Bauer, Johannesevangelium, 46. Johannes Chrysostomus verweist in *Hom.* 21 (Knors, Homilien, 167) auf mögliche Wunder des Knaben Jesus, die er von Joh 2,11 her aber ablehnt.

2 Strauss, Leben Jesu II, 224; vgl. auch Lücke, Johannes I, 471: „Welch' ein (sic!) Fülle Weins, sagt man, zumahl da die Gäste schon ziemlich viel getrunken hatten V.10! Ein Wunder des Luxus und der Schwelgerey! Allein wir kennen die Zahl der Gäste nicht; auch ist gar nicht gesagt, dass der ganze Wasserinhalt Wein geworden sey". Auch Bengel, Gnomon 207 (zu V.10), wiegelt ab: „et consuetudo etiam Judaeorum: ebrietas non approbatur (mag die Trunkenheit auch eine Ge wohnheit der Juden gewesen sein: Sie wird hier nicht gutgeheißen)".

3 Bauer, Johannesevangelium, 46.

4 Hengel, Messias, 593; auslegungsgeschichtliche Notizen: 569 f. Zu dem, was Luxus im Kontext des römischen Imperiums sein konnte, vgl. Lichtenberger, Rom, 479 493.

5 Busse, Johannesevangelium, 279 f., rechnet mit Sklaven und einem „Freigelassenen" in der Rolle des Tafelmeisters.

6 Theissen, Lokalkoloritforschung, 490.

7 Gnilka, Johannesevangelium, 22; vgl. bereits Weiss, Johannes Evangelium, 109 Anm.: „Aerm liche Umstände […] verräth der Text freilich nicht, welcher von Dienern und dem Speisemeister redet".

Familie und Sippe, wozu die Anwesenheit der Mutter Jesu und womöglich seiner Brüder (vgl. Joh 2,12) passt.

Wer heutige Kommentare und Predigten durchsieht, stößt nicht mehr auf die alten Bedenken der Erzählung gegenüber. Dass sich der Inhalt der sechs Krüge von Kana zusammen auf umgerechnet 480–720 Liter beläuft,[8] Jesus also die Hochzeitsgesellschaft, über deren Größe der Text schweigt, mit einem stattlichen Weinkeller ausgestattet hat, wurde von der traditions- und formgeschichtlich arbeitenden Exegese entschärft: Die Fülle ist Merkmal der sog. „Geschenkwunder",[9] hat einen alttestamentlichen und frühjüdischen Motivhintergrund und steht inhaltlich für die Gratuität der Gaben aus der Hand des göttlichen Spenders, so die einmütige Auskunft. Diese Erkenntnis dämmerte schon im 19. Jh.,[10] doch wer damals noch mit der Historizität der Erzählung rechnete, sorgte sich wegen ihrer Moralität.[11] Der Tübinger Neutestamentler P. Schanz etwa meinte 1885, das Weinwunder mit folgenden Anmerkungen in Schutz nehmen zu müssen: „Gegen einen Missbrauch [sc. der Weinspende] beim Feste musste schon die Anwesenheit Jesu und der Eindruck des Wunders schützen. Der Rest aber verblieb natürlich den Brautleuten."[12] Unter der Hand

8 Vgl. hierzu unten Anm. 52.

9 Theissen, Wundergeschichten, 111 114; die Unauffälligkeit des Wunders ist Kennzeichen dieser Gattung, der auch die Speisungserzählungen oder die vom reichen Fischfang gehorchen. Vgl. ferner Dibelius, Formgeschichte, 98, der für die Erzählung einen „außerchristlichen Ursprung" annimmt und sie als „Novelle" begreift: „Jedem Bibelleser fällt auf, dass Jesus hier nicht Rettung in einer Not bringt, sondern in einer Verlegenheit aushilft und dass diese Hilfe keineswegs notwendig, ja vielleicht sogar bedenklich ist, jedenfalls mit evangelischem Ethos nichts zu tun hat".

10 Weiss, Johannes Evangelium, 112 Anm.: „Der Erzähler will absichtlich die Fülle des wunderbar gespendeten Weines hervorheben, ohne darauf zu reflektieren, dass dieselbe über das Bedürfnis hinausging"; es gehöre „zum Decorum des Wunderthäters […], sich an das Gegebene anzu schliessen und die Gabe nicht nach dem Bedürfnis abzumessen". Ähnlich Schanz, Johannes, 149: „Die große Menge darf nicht verwundern, denn es gehört zum Wunder (vgl. Brotver mehrung), dass ein ängstliches Abwägen nach dem Bedürfnis nicht stattfindet und eine kleinliche Beschränkung, etwa auf einige der dastehenden Krüge unterbleibt. Die Großartigkeit des Vorgangs tritt dadurch viel mehr in die Augen".

11 Heitmüller, Johannesevangelium, 57: „kaum vermögen wir den befremdenden Gedanken einer alles Maß überschreitenden Verschwendung abzuweisen, wenn wir die Geschichte als wirklich geschehen denken".

12 Schanz, Johannes, 149 (mit Hinweisen auf ältere Lit.). Neander, Leben Jesu Christi, 208 f., weist moralische Bedenken (ebd. in Anm. 3) mit folgender Überlegung zurück: Christus bilde „den Kontrast gegen die strenge gesetzliche Richtung des [Täufers] Johannes; nicht das Gött liche im schroffen Gegensatze gegen die Welt, sondern eingehend in alle weltlichen Verhältnisse und alle rein menschlichen Interessen und Gefühle. Er erscheint bei einer Hochzeit, mitten in einer fröhlichen Gesellschaft, und er offenbart seine Wundermacht zuerst in einer Handlung, durch welche er ein Bedürfnis geselliger Freude befriedigt. So heiligt er die rein menschlichen Verbindungen, Gefühle und Freuden durch seine unmittelbare Gegenwart […]. Das Handeln Christi bestimmt hier den Geist der christlichen Sittenlehre, deren Aufgabe es ist, das von ihm in der Selbstoffenbarung seines Lebens ausgeprägte Bild auf alle menschlichen Verhältnisse an zuwenden".

verwandelt er damit das Wunder in einen „Liebesdienst“ Jesu,[13] sozusagen in ein üppiges Hochzeitsgeschenk – seinem menschenfreundlichen Auftreten insgesamt entsprechend. Damit lag Schanz im Trend weiter Teile der Exegese des 19. Jahrhunderts. Anzumerken bleibt, dass die Weinspende Jesu, die vernünftige Bedürfnisse mehr als erfüllte, vor allem in pietistischen Kreisen Anstoß erregte und dort erst recht einer schützenden Exegese bedurfte, die man auch zu liefern wusste.[14]

Wenn wir uns im Folgenden der patristischen Auslegung der Perikope zuwenden, ergeben sich analoge Beobachtungen und Fragen: Wie wurde das spezifische Ambiente der Erzählung mit ihren sozialethischen Werten Familie, Ehe, Festkultur samt Weingenuss in der frühen Kirche aufgenommen? Wie reagierten asketische bzw. enkratitische Kreise auf sie, wenn sie Ehelosigkeit und Nahrungsaskese forderten, z.B. Weinverzicht? Glücklicherweise können wir uns bei diesen Fragen an einer materialreichen Dissertation orientieren, die Adolf Smitmans unter Leitung des Tübinger Neutestamentlers Karl Hermann Schelkle[15] 1966 vorgelegt hat.[16] Nach einem Überblick zu „Fragen der Auslegung

13 Schanz, Johannes, 142: „Jesus benützt ein natürliches Element, um durch die Verwandlung, nicht bloß durch Verleihung des Geschmackes und der Wirkung […], einen Liebesdienst zu erweisen, dessen letzter Zweck die Befestigung des Glaubens ist. Die Ungehörigkeit der äußeren Umstände wird schon durch die Anwesenheit Jesu widerlegt“; ebd. bietet er ausdrücklich eine anti asketische Deutung: „Waren die Jünger zum Theil aus der ascetischen Schule des Täufers gekommen, so wurde ihnen gerade hier Gelegenheit gegeben, den wahren Werth der irdischen Freude in Vereinigung mit Jesus kennen zu lernen“; ähnlich Neander (vgl. die vorige Anm.). Dagegen Weiss, Johannes Evangelium, 115: „Die Absicht freilich, den Gegensatz seiner freieren Lebensweise gegen die strenge Askese des Täufers darzustellen […], wäre durch den Besuch der Hochzeit ausreichend erfüllt gewesen“. Die Gegenüberstellung: „[d]ie finstere Täuferaskese und die helle Hochzeitsfreude in der Gemeinschaft des Messianischen Bräutigams“ (ebd. 116) er kläre also nicht alles.

14 Ein Schlupfloch für die Behebung ihrer moralischen Bedenken wittern die frommen Ausleger darin, „dass nicht bemerkt ist, das Wasser *aller* Krüge sey in Wein verwandelt“ worden (so Olshausen, Commentar II, 74 [Kursive von mir]); so habe Jesus aus Liebe zu den Hoch zeitsleuten möglicherweise gerade nur den allernötigsten Bedarf an Wein gedeckt. Weitere Hinweise bietet Schanz, Johannes, 142. Lücke, Johannes I (siehe bereits oben Anm. 2), der mehrere „Bedenklichkeiten“ erwägt, bemerkt noch: „Es stört mich nicht, dass Jesus den Ernst des Wunders in die Heiterkeit einer Hochzeitsgesellschaft mischt. Dem Charakter des Herrn ist es angemessen, den Ernst des Lebens mit seiner Heiterkeit zu verknüpfen und diese durch jenen zu heiligen. Das aber befremdet, dass ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geselligen, wenn auch nicht gerade verschwenderischen Leben, die auch an derweitig beseitigt werden konnte, dazu dient, seine Herrlichkeit zu offenbaren. So scheint die würdig entsprechende Veranlassung zu fehlen“.

15 Lange bevor die exegetische Wissenschaft die Erforschung der Rezeptions und Wirkungsge schichte biblischer Texte als Aufgabe für sich entdeckte, lenkte Schelkle bereits 1948/49 in seiner bis heute wegweisenden Habilitationsschrift zur Auslegung des Römerbriefs bei den Kirchenvätern, die er 1956 unter dem Titel „Paulus. Lehrer der Väter“ publizierte, die Auf merksamkeit darauf. Er hat auch das Verdienst, 1984 zum 100. Geb. von R. Bultmann dessen bis dahin ungedruckte Habilitationsschrift zur Exegese des Theodor von Mopsuestia mit H. Feld zusammen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben.

heute" zeichnet er Vers für Vers „die Auslegung der Väter" nach, bietet (unter der Überschrift „die Botschaft") thematische Querschnitte und fasst schließlich den „Beitrag der Väter zu den heutigen Fragen der Auslegung von Jo 2,1 – 11" zusammen. Was die Studie weniger leistet, ist eine nach Regionen, Richtungen und Schulen historisch profilierte Präsentation des Materials, die auch dem Phänomen des „Enkratismus" in seiner Differenziertheit gerecht würde.[17] Zudem verzichtet sie in der Regel auf die literarischen Kontexte der herangezogenen Fragmente, die aber doch Erkenntnisgewinn versprechen.

Wir gehen im Folgenden so vor, dass wir zunächst (unter 1.) anhand des Themas *Wein und Trunkenheit* Spuren sammeln, die darauf hindeuten, dass die Erzählung schon in der Alten Kirche auf massive Vorbehalte stieß. Dann wenden wir uns (unter 2.1 und 2.2) zwei Leitmotiven ihrer Auslegungsgeschichte zu, *Schöpfung* und *Heiligung der Ehe*, die für unsere Fragestellung deswegen so aufschlussreich sind, weil sie zeigen, wo die Kana-Erzählung Probleme bereitete: in Kreisen mit dualistischen, schöpfungsfeindlichen Tendenzen.

Die nachfolgende Skizze will nicht erschöpfend sein und wird auch den eben genannten Erfordernissen nicht gerecht werden können. Vor allem möchte sie nicht den Blick dafür verstellen, dass die Auslegung der Perikope in der Alten Kirche wesentlich reichhaltiger war als der hier gewählte Ausschnitt suggerieren könnte: die Hochzeit zu Kana als Problem für Asketen.

1. Jesus „in Gesellschaft von Trunkenen" (D.F. Strauß[18])?

Böswillige könnten tatsächlich zur Meinung gelangen, Jesus, der schon von seinen galiläischen Gegnern als „Fresser und Weinsäufer" beschimpft wurde,[19] hätte mit seinem Wunder in Kana einer allgemeinen Trunkenheit Vorschub geleistet. Es gibt Tendenzen, die Erzählung gegen eine derartige Meinung in Schutz zu nehmen, etwa durch Tilgung oder Verschweigen angeblich anstößiger Züge. Dass die Erzählung in bestimmten Kreisen auch grundsätzlich auf Reserve stieß, belegen einzelne Zeugnisse, denen wir uns zuerst zuwenden.

16 Smitmans, Weinwunder; ein Verzeichnis von Homilien aus der Alten Kirche zu Joh 2,1 11 bietet Sieben, Kirchenväterhomilien, 91 93; außerdem vgl. Schlingensiepen, Wunder.

17 Vgl. Chadwick, Art. Enkrateia; Markschies, Art. Enkratiten; Köpf, Art. Askese IV. Kir chengeschichtlich.

18 Strauss, Leben Jesu II, 224 (vgl. unten Anm. 46).

19 Mt 11,19 par. Lk 7,34. Nicht umsonst beginnt Maximus von Turin (II.) seine Predigt über die Kana Erzählung mit den Worten: „*Quotiescunque, fratres carissimi, nos legimus Redemptorem nostrum venisse ad nuptias, non debemus aestimare quod faceret propter delectationem gulae, sicut faciebant scribae et Pharisaei, qui dicebant eum esse ebriosum et amicum publicanorum; sed debemus eum credere venisse pro lucrandis animabus*" (PL 57,917) (zur Frage der Zuord nungen dieser Predigten vgl. A. Merkt, in: LACL 498 f.).

1.1 Enkratitische und andere Vorbehalte

„Wie man sich beim Trinken verhalten soll“ – so lautet die Überschrift einer umfangreichen Diatribe im ältesten „christliche(n) Anstandsbuch“[20], dem Paedagogus des Clemens von Alexandrien.[21] Im Verlauf seiner Ausführungen gibt er zwar zu, alle zu bewundern, „die eine strenge Lebensweise auf sich genommen haben und nur nach dem Heilmittel der Nüchternheit, dem Wasser, verlangen, dagegen vor dem Wein wie vor einer Feuersgefahr so weit als möglich in die Ferne fliehen.“[22] Aber er lässt andererseits doch keine Zweifel darüber aufkommen, dass er die Argumente der von ihm sogenannten „Enkratiten“ zugunsten ihres asketischen Lebensstils nicht teilt[23] und alle extremen Urteile verabscheut:

„Wie, meint ihr, wird wohl *der Herr* getrunken haben, als er unsertwegen Mensch wurde? So schamlos wie wir? Nicht schicklich? Nicht anständig? Nicht mit Überle gung? Denn ihr wisst wohl, auch er genoss Wein; denn auch er war ein Mensch.“[24]

Darüber hinaus verweist Clemens auf die Segnung des eucharistischen Weins durch Jesus und meint, dieser habe selbst beim Gastmahl vorgeführt, „dass der Trinkende nüchtern bleiben solle“, als er „in nicht-trunkenem Zustand lehrte.“ Gegen den Zweifel, es sei gar nicht Wein gewesen, was er getrunken habe, führt er Jesu Wort an: „Ich werde vom Erzeugnis dieses Weinstocks nicht mehr trinken, bis ich es mit euch in dem Königreich meines Vaters trinke“ (Mt 26,29; Mk 14,25),[25] und fügt noch als weiteres Zeugnis hinzu:

„Aber dass es wirklich Wein war, was der Herr trank, das sagt er wieder selbst von sich, als er die Verstocktheit der Juden schalt: ‚Denn es kam‘, so sagt er, ‚der Menschensohn, und sie sprechen: Siehe, ein Mensch, ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner‘ (vgl. Mt 11,19; Lk 7,34).“[26]

Mitten in seinen ungemein praktischen Ratschlägen zur Trink- und Symposienkultur[27] kommt Clemens auch auf Joh 2,1 – 11 zu sprechen, aber so, dass er

20 Hamman/Fürst, Geschichte, 46.
21 *Paed.* II 19 34.
22 *Paed.* II 20,2.
23 Von den „Enkratiten“ ist noch in *Strom.* I 71,5; VII 108,2 ausdrücklich die Rede, aber Clemens bekämpft sie auch sonst, ohne sie eigens zu nennen. In *Strom* I 101,2 und III 91 102,3 be schäftigt er sich mit Julius Cassian, einem „führende(n) Enkratit(en) aus der zweiten Hälfte des 2. Jh., der „wohl um 170“ in Alexandrien wirkte (D. Wyrwa, Art. Julius Cassian, in: LACL 409).
24 *Paed.* II 32,2. Aus diesem Abschnitt stammen auch die folgenden Zitate.
25 *Paed.* II 32,3.
26 *Paed.* II 32,4. Unmittelbar danach bemerkt er in 33: „Dies sei von uns auch gegen die soge nannten Enkratiten festgestellt“.
27 Ein Beispiel für viele: „Von einer durch Zuchtlosigkeit verdorbenen *Begierde* stammt *die Übersee Einfuhr von Weinen*, da die Seele schon vor dem Rausch in ihren Begierden von Sinnen war. Denn da gibt es den wohlriechenden Thasier und den feinduftenden Lesbier und einen

im Kontext seiner vorangehenden Mahnung, sich nicht am Wein zu berauschen (Eph 5,18), sich genötigt zeigt, die Szene vor ihrer Diffamierung zu schützen:

„Denn wenn auch der Herr bei der Hochzeit das Wasser zu Wein gemacht hat, so erlaubte er doch nicht, dass man sich berauschte; vielmehr machte er die kraftlose (wörtlich: wässerige, durch Wasser verdünnte) Sinnesart, die seit Adam das Gesetz zu erfüllen strebte, lebenskräftig, indem er die ganze Welt mit dem Blute des Weinstocks erfüllte[28] und den Trank der Wahrheit, die Mischung des alten Gesetzes und der neuen Lehre, zur Vollendung der durch die Frömmigkeit schon im Voraus versöhnten Zeit darbot. Die Schrift nannte also den Wein als geheimnisvolles Sinnbild des heiligen Blutes, aber die von dem Wein zurückbleibende schale Neige rügte sie mit den Worten: ‚Etwas Zügelloses ist der Wein, und etwas Gewalttätiges die Trunkenheit' (Spr 20,1)."[29]

Die Szene sei kein Freibrief für rauschhafte Symposien, meint Clemens, denn sie habe, wie er mit seiner mehrdimensionalen allegorischen Deutung der Elemente Wasser und Wein verdeutlichen will, eigentlich eine ganz andere Wirklichkeit im Blick: den Wein als Sinnbild des vom Logos vergossenen Blutes. Der Wein sei zudem der Ausdruck neuer Lebenskraft und Zeichen der „Mischung der neuen Lehre und des alten Gesetzes", also der Einheit von Neuem und Altem Testament, die jetzt erst in der Vollendung der Zeiten wahre „Frömmigkeit" ermögliche. In wenigen Sätzen bietet Clemens seine Auslegung des Weinwunders dar, wobei der Eindruck entsteht, die massive *sinnbildliche* Erklärung verfolge den Zweck, die unmittelbar *sinnliche* Dimension des Geschehens zu überspielen.

Eine ähnliche Konstellation gibt *Ephräm der Syrer* (gest. 373) in einem seiner „Hymnen gegen die Häretiker" zu erkennen, der in dramatischer Form, die für die lehrhaften Hymnen typisch ist,[30] die Markioniten auftreten und das Hochzeitsmahl verhöhnt lässt. A. von Harnack meinte,[31] dass Ephräms Quelle die „Antithesen" des Markion selbst gewesen seien. Die entsprechenden Zeilen des Hymnus lauten:

„Über das Hochzeitsmahl von Kana spotteten sie:

süßen Kreter und einen wohlschmeckenden Syrakusier und einen Mendesier aus Ägypten und den Inselwein aus Naxos und einen anderen mit feiner Blume aus dem Land der Italer; das sind viele Namen, aber für einen verständigen Gast ist alles nur ein einziger Wein, eines einzigen Gottes Frucht. Denn *warum genügt der einheimische Wein nicht, die Begierde zu befriedigen?*" (*Paed.* II 30,1 f.).

28 Vgl. auch *Paed.* II 32,2: „Und er segnete den Wein und sprach: „Nehmt, trinkt! Dies ist mein Blut" (vgl. Mt 26,26 28). Mit dem Blute des Weinstocks bezeichnet er sinnbildlich den Logos, ‚der für viele zur Vergebung der Sünden vergossen wird' (vgl. Mt 26,26 28), ein heiliger Strom der Freude".

29 *Paed.* II 29,1.

30 Hamman/Fürst, Geschichte, 99.

31 Harnack, Marcion, 249* Anm. 1.

'Fern sei es, dass unser Herr zu ihm ging!'
Die Kirche nennen sie eine Braut
Und unseren Herrn den wahren Bräutigam!
Und das Symbol des Weines des Hochzeitsfestes ist in ihren Kelchen,
und der Typus des Gastmahles in ihren Festen.
Eine zwiespältige Lehre,
die sich zu jeder Stunde selber widerlegt, ohne es zu merken."[32]

Der Spott der Markioniten über das Weinwunder entstammt ihrem Dualismus, mit dem sie die Schöpfung abwerten. Wie sollte Jesus unter solchen Voraussetzungen ein irdisches Fest durch seine Weinspende begünstigt haben? Ephräm hält dagegen, indem er den Markioniten ihre Widersprüchlichkeit vorhält. Sie „spotten nur", so formuliert M. Hengel engagiert, „weil sie von Blindheit geschlagen nicht den tieferen symbolischen, auf die Kirche und die Eucharistie bezogenen Sinn dieses Festes erkennen, sondern am äußeren Buchstaben der Erzählung hängen."[33] Dabei bedienen sich die Markioniten andernorts durchaus der religiösen Symbole Braut und Bräutigam und wissen Ephräm zufolge auch um „das Symbol des Hochzeitsweines in ihren Kelchen". „Zwiespältig" ist ihre Lehre, lautet sein abschließendes Urteil.

Ephräm kommt des Öfteren auf die Kana-Erzählung zurück. In einem der „Hymnen über die Jungfräulichkeit" preist er Kana dafür selig, dass Christus hier zum ersten Male die himmlischen Freuden erstrahlen ließ;[34] in einem anderen Hymnus ist es umgekehrt die Hochzeitgesellschaft bzw. Kana, das sich darüber freut, dass Christus zum Mahl gekommen ist.[35] Die reale Hochzeits-

32 *Hymnus* 47,3 in: Beck, Hymnen contra haereses, 163.

33 Hengel, Messias, 570.

34 *Hymni de virginitate* 16,2: „Selig Kana! Den Bräutigam aus der (himmlischen) Höhe / lud ein dein Bräutigam, dem der Wein ausging. / Er lud den ein, der alle Völker einlädt / zum Hoch zeitsfest der (ewigen) Freude und zum Leben in Eden. / Selig deine Gäste, die durch seinen Segen erfreut wurden, / und (selig) deine Krüge, die durch sein Wort gefüllt wurden! / In dir reiften zuerst die himmlischen Freuden, / da sie zum erstenmal (in dir) erstrahlten" (Beck, Hymnen de virginitate, 53).

35 Es geht um die ersten drei Strophen aus dem Hymnus 33: „(1) Kana danke dir! Denn du hast sein Gastmahl erfreut. / Der Kranz des Bräutigams ehrte dich, weil du ihn geehrt hattest, / und der Kranz der Braut wurde (zum Kranz) für deinen Sieg. / Im Spiegel (Kanas) fanden Gleichnisse ihre Erklärung und Darstellung. / Denn deine Kirche stelltest du in der Braut dar, / und in den Gästen fand sich das Bild der von dir Eingeladenen, / und im Festzug (Kanas) hast du dein eigenes Kommen dargestellt. *Responsorium:* Würdige auch mich, geschmückt mit deinem Kleid / in das Brautgemach deiner Herrlichkeit eintreten zu dürfen, o unser Herr! (2) Das Hochzeitsfest danke ihm! Denn er hat den Wein vermehrt. / Sechs staunenswerte Wunder geschahen dort, / die sechs getrennten Weine aus Wasser! / Der König goss denen, die ihn eingeladen hatten, seine Weine ein. / Selig, wer dort Gast war, dass er die Schönheit der Braut verachten / und auf dich schauen konnte, auf deine große Herrlichkeit. (3) 'Mit meinen Gästen danke ich [Kana spricht!], dass er mich gewürdigt hat, ihn einzuladen, / jenen himmlischen Bräutigam, der sich herabließ und alle einlud. / (Auch) ich bin eingeladen, in sein reines Hochzeitsfest einzutreten. / Unter (allen) Menschen will ich bekennen, dass nur er der (wahre) Bräutigam ist. / Sein Brautzelt ist aufgeschlagen für die Menschen, / sein Hochzeitsfest ist reich

gesellschaft ist nicht gemeint, denn die hat nach der johanneischen Erzählung ja nichts mitbekommen. Ephräm geht es um „die himmlischen Freuden“ und eine „Hochzeit“, die der Herr mit seiner Braut, der Kirche, feiert.[36]

In eine andere viel nüchterne Welt versetzt uns eine Predigt des *Johannes Chrysostomus* zu Joh 2,4 – 10 aus dem Zyklus seiner Homilien zum vierten Evangelium.[37] Bedacht auf den Literalsinn des Textes, ohne metaphorische Ausdeutungen zu scheuen, bemüht der Prediger sich hier vor allem um ethische Applikation. Mögliche oder tatsächlich geäußerte Vorurteile gegen ihn schiebt er nicht beiseite, denn sie helfen ihm, seinen Sinn literarisch und theologisch zu präzisieren. So hatte er schon in der vorangegangen Homilie auf die Frage geantwortet, ob es nicht unter Jesu Würde gewesen sei, zu einem Hochzeitsfest von Menschen zu gehen, die ganz anderes im Sinn hatten als er.[38] Jetzt bemerkt er zum Auftritt des Speisemeisters am Ende des Textes: „Auch über diese Stelle fallen einige her und sagen: Wenn die Gesellschaft aus so betrunkenen Leuten bestand und der Urteilssinn so getrübt war, dann konnten sie das Geschehene nicht auffassen, noch beurteilen, so dass sie nicht wussten, ob sie Wasser oder Wein tranken.“ Die Antwort, die Chrysostomus darauf gibt, überrascht. Er bestreitet nämlich nicht, dass die Hochzeitsgesellschaft schon betrunken gewesen sei, sondern verweist auf die Rolle, die ein Speisemeister bei derartigen Gastmählern zu spielen hatte:

„Zwar ist das [was der Speisemeister über die Schankwirte sagt] äußerst lächerlich gesprochen,[39] allein auch diesen Einwurf schneidet der Evangelist ab, denn er sagt nicht, *die Gäste* hätten über das Geschehene ihr Urteil abgegeben, sondern *der Speisemeister*, der noch nüchtern war und nichts getrunken hatte. Ihr wisst ja, dass die bei Gastmählern mit derartigen Diensten Betrauten die Allernüchternsten sind und das eine Geschäft haben, alles in Ruhe und Ordnung zu erhalten. Darum berief er

und nicht bedürftig / wie mein Hochzeitsmahl, dem (der Wein) ausging, und dem er (Wein) in Fülle gab’“ (Beck, Hymnen de virginitate, 103 f.).

36 Diese Auslegung ist alt. „ExcTheod 65,1 2 wird das Mahl bei der Hochzeit zu Kana aus Joh 2 in Verbindung mit dem Täuferwort über die Freude des Freundes des Bräutigams Joh 3,29 als Vorabbildung des eschatologischen Mahls gedeutet“ (Nagel, Rezeption, 355; Bezüge in der vorirenäischen Auslegung auf Joh 2,1 11 gibt es sonst nicht).

37 Johannes Chrysostomus, *Homilien zu Joh:* PG 59,23 482 (deutsche Übersetzung von *hom.* 22: Knors, Homilien, 172 180).

38 *Hom.* 21 (Knors, Homilien, 166): „Wer die Annahme der Knechtsgestalt seiner nicht unwürdig hielt, der wird es noch weit weniger seiner unwürdig halten, auf die Hochzeit eines Knechtes zu kommen, wer mit Zöllnern und Sündern zu Tische lag, der wird noch weit weniger Anstand nehmen, mit Hochzeitsgästen zusammen zu sein. Freilich hatten die Einladenden nicht die gebührende Meinung von ihm, denn sie hatten ihn nicht etwa als einen großen, sondern als einen gewöhnlichen, als einen aus der Menge, als einen bekannten Mann eingeladen. Dies deutet der Evangelist mit den Worten an: *Auch die Mutter Jesu war dort und seine Brüder* (!), gleich als wollte er sagen: Wie sie jene und die Brüder einluden, so auch Jesus“.

39 Dazu vgl. unten in 1.2.

einen ganz Nüchternen als *Zeugen des Wunders*, denn er befiehlt nicht, den Gästen den Wein einzuschenken, sondern ihn dem Speisemeister zu bringen.“[40]

Offenkundig reagiert hier Johannes Chrysostomus auf grundsätzliche Vorbehalte gegen die Geschichte mit ihrer trunkenen, angeblich nicht mehr urteilsfähigen Hochzeitsgesellschaft und Jesus mittendrin.[41] Wer die *applicatio* des Textes am Ende der Predigt liest, die sich vehement gegen die zeitgenössische Unkultur bei Gastmählern wendet, mag das als Retourkutsche auf derartige Verdächtigungen lesen. Chrysostomus schließt:

„Indem wir dies Alles bedenken, wollen wir nicht bloß bei Mahlzeiten, sondern in allen irdischen Dingen Trunkenheit und Ausschweifung fliehen, wollen statt solcher *die Lust an geistlichen Dingen* eintauschen und nach den Worten des Propheten unsere Lust am Herrn haben, denn es heißt: Habe deine Lust am Herrn, so wird er dir geben deines Herzens Verlangen (vgl. Ps 36,4), damit wir uns der jetzigen und der zukünftigen Güter erfreuen durch die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Herrn Jesus Christus […].“[42]

Die drei vorgestellten Zeugnisse zeigen, dass die Erzählung aus ganz unterschiedlichen Richtungen Verdächtigungen auf sich zog. Nicht nur Enkratiten und Theologen wie die Anhänger Markions, die grundsätzlich Reserve gegenüber der Annahme einer guten Schöpfung Gottes hatten, nahmen Anstoß an ihr, sie wurde wohl auch von Kreisen außerhalb der Kirche ins Lächerliche gezogen.[43] Dass sich die allegorische Auslegung gerade an ihr erprobte, hat mögli-

40 *Hom.* 22 (Knors, Homilien, 176); ähnlich Ammonius von Alexandrien, *fr. in Jo. 2,6* PG 85 p. 1406. Im Speisemeister (auch in den Dienern) neutrale Zeugen des Wunders zu sehen, ent spricht auch heutiger Auslegung.

41 Smitmans, Weinwunder, 144, nennt weitere Zeugen hierfür: Amphilochius von Ikonium (*Or.* 3 PG 39, 60C); Theodor v. Mopsuestia, *Io.* 2,10 CSCO 116 p. 41,1; Nonnus, *Par. Io.* 2,17 f. (Scheindler 17); Sedulius, *Pasch. Op.* 3,1 CSEL 10 p. 232,10 12. Nach einer in Ps Ephräm aufbewahrten Auslegung war die Hochzeitsgesellschaft wegen ihrer Trunkenheit reizbar: Expl. Ev. 5,1 CSCO 145 p. 44,13 16.

42 *Hom.* 22 (Knors, Homilien, 179 f.).

43 Hierzu vgl. auch die große Homilie 119 des Severus von Antiochien (gest. 538) zu den Themen *Jungfräulichkeit und Ehe*, die er anlässlich seiner Auslegung der Kana Erzählung bespricht: PO 26 p. 375 439 (M. Brière, franz. Übersetzung). Diese Homilie, die eine eigene Untersuchung verdiente (zu ihr vgl. auch unten bei Anm. 86), wendet sich gegen eine verzerrende Darstellung der Erzählung, die wenn man die Polemik gegen „die Synagoge der Juden“ kurz zuvor (p. 390,1 f.: Il n’était pas possible que le goût de ce [vin] fût examiné par la synagogue des Juifs, qui était ivre) und auch den Bezug der zurückgewiesenen Darstellung zu Jesaja auswertet (siehe unten) jüdischer Seite zugeschrieben werden könnte. Die entscheidende Passage lautet: Et en effet, quelqu’un a osé dire que ce repas de noce offre l’image de la corruption qui (a eu lieu) dans le paradis, ainsi qu’il dit lui même, le troisième jour, et appeler ‚maison de plaisirs’ et ‚siège de relâchement’ le banquet, dont il est dit qu’y a pris part aussi Jésus, ou l‘homme qui est figuré par lui à l’image de Dieu; et il ajoute à son sujet avec blasphème et par ignorance en propres termes: ‘*Il a bu tout ce vin par un mouvement naturel*’. Et il présente la Mère de Dieu comme une personne relâchée, qui courait de façon impudente vers la concupiscence et même qui offrait une image de la sensation voluptueuse; et elle disait: Ils n’ont pas de vin, et à cause de cela elle était blâmée et (s’)entendait (dire): Femme; et ‘elle parlait aux serviteurs, dit il, aux pensées

cherweise auch mit dem Unbehagen an ihrer sinnlichen Seite zu tun, wodurch die Suche nach ihrem eigentlichen, symbolischen Sinn nur befeuert wurde.[44]

1.2 „und wenn sie berauscht sind“ (V.10)

Die Ansicht, die Hochzeitsgesellschaft sei schon betrunken gewesen, als der Wein ausging, ist weit verbreitet. Johannes Chrysostomus stößt sich merkwürdigerweise nicht an ihr, sondern bekräftigt sie noch: „Dass sie aber trunken waren, geht aus den Worten des Speisemeisters deutlich hervor.“[45] Wenn er die Äußerung des Speisemeisters „lächerlich“ nennt, dann wegen des Pauschalurteils über Schankwirte und ihre betrügerischen Machenschaften. Doch sagt der Speisemeister nicht, die anwesenden Gäste seien schon betrunken gewesen, sondern es sei die Regel, dass man den guten Wein zuerst vorsetzt und, wenn die Gäste berauscht sind, den schlechten. Im 19. Jh. wehrt sich etwa B. Weiss vehement dagegen, die Regel, die gewiss nicht „dem Raffinement moderner Tafelfreuden“ entspreche, auf den vorliegenden Fall anzuwenden, was zur Konsequenz hätte: Die Hochzeitsgesellschaft sei gar nicht mehr in der Lage gewesen, „die Güte des Weines“, die der Bräutigam ihr kredenzen ließ, zu „würdigen“.[46] Der Akzent des Textes liegt, so müssen wir

inspirées par la passion’. Et les urnes juives, il admet qu’elles soient l’indice de la pureté et des pensées vives et pieuses, et il appelle (vin) de passion, et (de) perversion, et de folie qui (est) en dehors de l’intelligence car je me sers des paroles de celui ci le vin qui avait été changé à partir de l’eau par la thaumaturgie de (notre) dieu et notre Sauveur le Christ. Et il affirme que c’est de ce (vin) que le prophète a dit: Malheur à ceux qui sont ivres, (mais) pas de vin, et courent après les liqueurs fortes (Jes 5,22; 29,9) (p. 390,17 391,16).

44 Das zeigt etwa die schon oben (in Anm. 19) erwähnte Predigt des Maximus von Turin: Nach der anfänglichen Zurückweisung der vordergründigen Deutung legt er den Text konsequent als Beitrag zum Thema *Verhältnis von Altem und Neuem Testament* aus, wobei er so weit geht, den Speisemeister als Archetyp der *doctores sanctae* Ecclesiae darzustellen: Diese verstehen es, *discernere inter Vetus et Novum Testamentum, et inter bonum et malum.* Die entscheidenden Sätze des Predigers lauten: *Spiritualiter vero quando Dominus venit in mundum defecit vinum, quia Judaei perdiderunt dulcedinem legis, quam prius habebant* […]. Die Frage, warum der Herr nicht Wein *ex nihilo* schuf (wie am Anfang), beantwortet er so: *Hoc significat quia quando Dominus noster venit in terram, non dedit aliam legem nisi illam quam dederat per servum suum Moysen, sed aperuit spiritualem intelligentiam, quae erat abscondita in ipsa lege* […]: PL 57 p. 917.920; dieser Typ der Auslegung findet sich schon bei Ps Ephräm, Expl. Ev. 5,7, zu Joh 2,6: *Des Weiteren dienten die Wasserkrüge den Juden zur Reinigung. Unser Herr hingegen goss seine Lehre in sie, damit er bekannt mache, dass er auf dem Weg des Gesetzes und der Propheten kommt und alles durch seine Lehre verwandeln wird, wie er aus Wasser Wein gemacht hatte* (Übersetzung Lange: Ephraem I, 224). Beliebt ist auch die sakramentale Lektüre des Textes; z. B. bei Eusebius Gallicanus, *serm.* 5 (De Epiphania II): *Haec itaque videntibus miracula erant, intelligentibus sacramenta. Si enim bene respicimus, quodammodo in aquis ipsis similitudo baptismatis et regenerationis exponitur* […]: PLS 3 p. 561; vgl. auch unten in 2.1 zu Irenäus.

45 *Hom.* 22 (Knors, Homilien, 176).

46 Weiss, Johannes Evangelium, 113; ebd. stellt er in einer Anm. fest, dass die Wendung: „und wenn sie berauscht sind“ gerne abmildernd so übersetzt würde: „wenn sie reichlich getrunken

sagen, woanders, nämlich auf dem Zeitindex, der die Geschichte bestimmt: Entgegen der angeblichen Gewohnheit habe der Bräutigam, so erklärt der Speisemeister, den „guten Wein *bis jetzt* (ἕως ἄρτι) aufbewahrt", wobei es genau diese beiden Worte ganz am Ende der Geschichte sind – ἕως ἄρτι –, die dem Hörer zu denken geben sollen: Das „Jetzt" der Weinspende (vgl. bereits V.8b) ist der Anbruch der lang ersehnten eschatologischen Heilszeit, die Fülle (vgl. Joh 10,10) ihr untrügliches Merkmal![47]

Interessant ist nun, dass bereits im Diatessaron-Text des Ps-Ephräm die inkriminierten Worte ὅταν μεθυσθῶσιν fehlen. Das könnte ein Versehen sein, ist Louis Leloir zufolge, dem andere beipflichten, aber eher „un vestige de la tendance encratite de Ta(tian)."[48] Auf dem Hintergrund der zuvor genannten Zeugnisse schirmt die Auslassung die Erzählung in jedem Fall gegen ihre weit verbreitete Fehldeutung ab.

1.3 Das Motiv der Weinfülle in V.6

Für die moderne Auslegung der Erzählung ist es wichtig, das der Wein „*zuletzt* gespendet" wird und „in seiner *Güte* und *Fülle* die eschatologische Spende des Messias" ist. R. Schnackenburg etwa betont, dass der Wein im AT (Am 9,13; Hos 2,24; Joel 4,18; Jes 29,17; Jer 31,5) wie im Frühjudentum (äth Hen 10,19[49]; syr Bar 29,5[50]; Sib II, 317 f.; III, 620 bis 624; 744 f.) „in seiner Fülle (zusammen mit Öl oder Milch) Zeichen der Heilzeit" ist, „im alten Jakobssegen Kennzeichen des

haben" (vgl. etwa Klee, Evangelium nach Johannes, 98 f.). Alle, die so übersetzen, beziehen die Regel unbesehen auf die konkrete Situation. Dagegen schon Strauss, Leben Jesu II, 224: der Vorwurf, „dass es Jesu unwürdig sei", sich „in Gesellschaft von Trunkenen" aufzuhalten und „ihrer Trunkenheit durch seine Wunderkraft noch Vorschub" zu leisten, sei „als übertrieben abzuweisen"; Lagrange, Jean, 59: „En tout cas son hypothèse n'est pas applicable au cas présent, oùl les convives n'étaient pas ivres"; Tillmann, Johannesevangelium, 62: „Aus diesem Wort auf den Zustand der Hochzeitsgesellschaft zu schließen, zeigt nur den Mangel an Ver ständnis für ein gutes Scherzwort"; Wikenhauser, Evangelium nach Johannes, 76; Barrett, Evangelium nach Johannes, 216 „Für Schlussfolgerungen im Hinblick auf den Grad der Trun kenheit der Gäste bei dieser Hochzeit gibt es hier selbstverständlich keinen Grund". Heutige Kommentare sprechen die Frage überhaupt nicht mehr an.

47 Zum durchgängigen Zeitindex der Erzählung in V.1a.4c.8b.10b.e.11a vgl. Theobald, Fleisch werdung, 291 f.; ders., Evangelium nach Johannes, 219 u. ö.

48 Leloir, Témoignage, 114. Vgl. auch Smitmans, Weinwunder, 144; Petersen, Tatian's Dia tessaron, 82. Vgl. auch die Hinweise von Vööbus, History, 40 43, auf asketische Lesarten von Mt 26,29 par. („Gewächs [des Weinstocks]": Auslassung des Genitivs) in der armenischen Rezension von Ephräms Kommentar und von Joh 15,1 (statt: „I am the true vine": „I am the tree of the fruit of truth") in der Persischen Evangelienharmonie.

49 „[…] und der Weinstock, der auf ihr (sc. der Erde in jenen Tagen) gepflanzt werden wird, wird Wein im Überfluss tragen".

50 „[…] auch wird die Erde ihre Früchte zehntausendfältig bringen. An einem Weinstock werden Tausend Reben sein, und eine Rebe trägt dann tausend Trauben und eine Traube tausend Beeren„ und eine Beere gibt ein Kor voll Wein".

Messias aus Juda (Gen 49,11 f.).“[51] Festgemacht wird das Merkmal der Fülle an der Mengenangabe von V.6 und der Ausführung der Weisung Jesu durch die Diener V.7: „Nun standen dort sechs steinerne Wasserkrüge – den Reinigungssitten der Juden gemäß –, die je zwei bis drei Metreten fassten. Jesus sagt zu ihnen: Füllt die Krüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis oben hin.“ Der „Metretes“ (μετρητής), ein „aus Attika stammendes Flüssigkeitsmaß […], das einem hebräischen Bath inhaltl(ich) (Jos., *Ant* VIII,57) gleich“ ist, fasste zweiundsiebzig Sextarii = 39,39 Liter“ – so W. Bauer in seinem Lexikon[52] – , was bei sechs Krügen eine Menge zwischen 480 und 720 Litern ergibt.[53]

Wer von dieser Erklärung herkommend auf die patristische Auslegung blickt, stellt überrascht fest, dass diese an einer Berechnung der Menge des Wassers kein Interesse zeigt,[54] auch nicht am Motiv der Fülle. Chrysostomus etwa preist am Ende seiner 22. Homilie die Güte des Weins,[55] sagt aber nichts zu seiner überschwänglichen Fülle. V.6 bot mit seinen drei Zahlen 2, 3 und 6 viel eher Anlass zu einer ausgeklügelten „Theologischen Arithmetik“,[56] vor allem im Westen. Bekannt ist die einflussreiche Deutung des Augustinus, der die 6 Krüge auf die sechs Weltzeitalter bezog, die alle mit Prophetie hin auf

51 Schnackenburg, Johannesevangelium I, 341; im Einzelnen vgl. Lütgehetmann, Hochzeit, 272 277.

52 Bauer, Wörterbuch, 1042; vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium I, 336, mit Verweis auf Barrois, Métrologie, 200 f.205.212; ders., Manuel II, 247 252; Scott, Weights and Mea sures, 30 ff.

53 Der Rationalist H.E.G. Paulus, Johannesevangelium I, 150, erklärt die Zahl 6 verblüffend ein fach: „Auch J(esus) war geladen, und reiste wahrsch(einlich) wegen dieser Zusammenkunft gerade jetzt nach Galiläa. Als neue Gäste bringt er fünf Personen mehr mit sich, die erst kürzlich als Lehrschüler gewonnene, Andreas, Johannes, Petrus, Philippus, Nathanael. Da ein Wein mangel eintritt, zu welchem die unerwarteten Gäste beytragen mussten, und auf welchen J(esus) voraus Rücksicht nehmen konnte, verschafft J(esus) sechs Portionen mehr, fast, wie wenn er für sich und seine fünf Begleiter eine volle Wiedererstattung geben wollte“. Damit die sechs neuen Gäste nicht in den Verdacht übermäßiger Weintrinker geraten, übersetzt H.E.G. Paulus den V.6 kurzerhand so: „Sie [sc. die sechs Krüge] fassten zusammengenommen bey 2 oder 3 Metreten“, und bemerkt zu seiner Berechnung: „so waren 42 bis 63 Maas zum Hochzeitsschmaus einer armen Familie ein passendes Supplement“ (ebd. 157).

54 Smitmans, Weinwunder, 130: „An der Feststellung der Wasser bzw. Weinmenge waren die Väter offenbar nicht interessiert“. Er verweist lediglich auf *Gaudentius* (1 Metretes 1 Am phore) und ein vielleicht *Ammonius von Alexandrien* zuzuschreibendes Fragment (1 Metretes 150 Xesten; 1 Xestes ungefähr 0,5 l).

55 Theodor von Mopsuestia, *Joh.* CSCO 116 p. 41 (lat. Übersetzung von J.M. Vosté), bemerkt mit feinem Gespür für den Text, dass der Evangelist am Ende der Geschichte eine Reihe neugieriger Fragen der Leser übergangen habe; er erzähle nur, dass der Speisemeister den Bräutigam getadelt habe, *den guten Wein* bis zum Schluss aufbewahrt zu haben: *Hoc autem retulit, ut ostenderet non tantum aquam in vinum, sed insuper in admirabilem quamdam vini speciem esse conversam. Cetera vero tamquam superflua nec narrationi suae inservientia neglexit.*

56 *Theologumena arithmeticae:* So der Titel einer Iamblichus (240/245 320/325) zugeschriebenen Schrift, die sich aber als unecht erwiesen hat (vgl. Staab, Pythagoras, 194 Anm. 467); auch Philo von Alexandrien hat „eine Abhandlung über Zahlen“ verfasst (*Vit Mos* II,115; vgl. auch *Op Mund* 52); sie ist verloren gegangen; außerdem vgl. Ps Epiphanius, *Tractatus de numerorum mysteriis* (PG 43).

Christus erfüllt seien, und meinte, dass, wenn die Leser diese durchschauten, das Wasser des Alten Testaments dann gleichsam in den christologischen Wein verwandelt würde.[57] Ein Einfallstor zu hermeneutischen Überlegungen stellte der Vers im Übrigen immer schon dar. Origenes z. B. meinte, dass es tatsächlich Worte der Schrift gäbe, die „zwei Metreten" enthielten, d. h. einen psychischen und einen geistigen Sinn, andere dagegen drei, also den leiblichen Textsinn noch zusätzlich.[58]

Interessant ist in diesem Zusammenhang schließlich die Beobachtung, *welche* Schriftzitate die patristische Auslegung zum Verständnis der Erzählung beibringt und welche *nicht.*[59] Dann zeigt sich nämlich, dass sie die Texte, die heutige Exegese zum Merkmal „Fülle des Weins als Zeichen der Heilszeit" heranzieht, kaum oder gar nicht beachtet; es sind dies Num 13,24, die Notiz von den Kundschaftern, die zu zweit eine übergroße Weintraube aus dem gelobten Land zu den Israeliten bringen,[60] Jes 25,6 mit der Vision vom eschatologischen Festmahl auf dem Berg Sion „mit den besten erlesenen Weinen", Jer 31,5 mit seiner Zusage an die Versprengten, auf Samarias Bergen wieder Weingärten pflanzen zu dürfen, und schließlich die Verheißung Joel 4,18 par. Amos 9,13: „An jenem Tag triefen die Berge von Wein, die Hügel fließen über von Milch, und in allen Bächen Judas strömt Wasser."

Auf die Frage, *warum* die patristische Auslegung am Motiv der Weinfülle kein besonderes Interesse zeigte, legt sich nach den bisher gesammelten Beobachtungen die Antwort nahe: weil die Prediger und Exegeten des Textes nicht noch von sich aus zur Bestätigung des Vorurteils beitragen wollten, Jesus habe beim Besuch einer Hochzeitsfeier mit seinem üppigen Weingeschenk zu einem moralisch fragwürdigen Verhalten der Menschen eingeladen. Ging es bisher vor allem um das Thema *Wein* und *Trunkenheit*, so zeigen die im Folgenden zu besprechenden Texte, dass die Reserven gegenüber der Perikope noch wesentlich tiefer reichten.

57 *Tract. Io.* 9,6 CCL 36 p. 93 f.; der Großteil der 9. Homilie ist dieser Frage gewidmet. Smitmans, Weinwunder, 132: „Dass diese bedeutende Geschichtstheologie hier ganz künstlich eingetragen ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass auch *Augustinus* sagen muss, dass das 6. Zeitalter [sc. von Johannes dem Täufer an bis zum Weltenende] nicht mehr Prophetie auf Christus hin, sondern die Erfüllung der vorangegangenen fünf ist"; die Deutung der 6 Krüge auf die Weltzeitalter trifft man später sehr oft an, vgl. etwa Eusebius Gallicanus, serm. 5 (De Epiphania II) PLS 3,561. Das Schema von den 6 Weltzeitaltern, bezogen auf Gen 2,2, bietet schon Barn 15,1 9.

58 Origenes, *Princ.* IV 2,5 [12] GCS 22 p. 314,6 315,1.

59 Vgl. den „Exkurs: Alttestamentliche Texte in der Auslegung von Jo 2,1 11" in: Smitmans, Weinwunder, 225 230.

60 Smitmans, Weinwunder, 226.230 [Fülle an Wein als Gabe der Heilszeit].

2. Die Hochzeit zu Kana – ein Bollwerk gegen dualistisches, schöpfungsfeindliches Denken

Die Verwandlung des Wassers in Wein als Ausdruck der Schöpfermacht des Logos sowie der Besuch Jesu auf einer Hochzeitsfeier als Zeichen der Heiligung der Ehe durch ihn sind zwei Leitmotive, die die patristische Auslegung durchziehen und immer wieder in ihr aufklingen. Das Gewicht, das sie besitzen, verrät einiges über ihre Stoßrichtung: Alle Kreise mit enkratitischen, dualistischen oder gnostischen Ansichten taten sich schwer bei dieser Erzählung, mit deren Pfunden ihre kirchlichen Gegner aber wuchern konnten.

2.1 Die „Harfe der Schöpfung“ in Jesu Händen (Ephraem) – Schöpfungstheologisches

Die jüngere Exegese hat des Öfteren auf den Bezug der Kana-Erzählung Joh 2,1 – 11, die das Corpus des Evangeliums eröffnet, zum Prolog Joh 1,1 – 18 hingewiesen.[61] Verschiedene motivische Wiederaufnahmen verknüpfen beide Texte architektonisch miteinander:[62] Dem Zielsatz des Prologs: „wir haben seine Herrlichkeit geschaut“ (Joh 1,14c) entspricht der Kommentarsatz des Erzählers zum Weinwunder: „er offenbarte seine Herrlichkeit, und es glaubten an ihn seine Jünger“ (Joh 2,11b.c). Joh 1,16: „und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade um Gnade“ findet seine Veranschaulichung in der riesigen Menge des Kana-Weins. Die Gegenüberstellung von Joh 1,17 schließlich: „[…] das Gesetz ist durch Mose gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit wurden durch Jesus Christus“ hat ihr anschauliches Pendant in den der Reinigung der Juden dienenden Wasserkrügen, die jetzt zum Gefäß für den Heilswein Jesu werden. Was die retrospektive Rede der „Wir“ in Joh 1,14 – 18 umfassend bekennt, das veranschaulicht Joh 2,1 – 11 in einer ersten, doch das Ganze auch schon antizipierenden konkreten Szene.

Es ist beachtlich, dass auch die Exegese der Alten Kirche den inneren Zusammenhang der Kana-Erzählung mit dem Prolog verschiedentlich aufgegriffen und theologisch vertieft hat. Als erster ist hier *Irenäus* zu nennen, der im Kontext seines großen Nachweises in Buch III von *Adv. haer.*, „dass es nur einen Gott gibt, dass dieser der Gott der Bibel ist, der sich im Kommen seines Sohnes offenbart hat, ohne damit seine Einheit und Einzigkeit aufgegeben zu haben“,[63] ausführlich auf den Prolog zu sprechen kommt und gegen Ende auch die Kana-Geschichte in dessen Auslegung miteinbezieht.[64] Die gegen die

61 Vgl. v. a. Boismard, Baptème.
62 Theobald, Fleischwerdung, 289 294.
63 Brox, Irenäus, 11.
64 Irenäus, *Adv haer* III 11,1 6.

Gnosis gerichtet These von der Identität des Erlösers mit dem Schöpfer, die jeder unvoreingenommene Leser von Joh 1,1 – 14 bestätigen könne, summiert Irenäus in dem 1 Kor 12,6.11 entlehnten Satz: *„alles stammt von dem einen und selben Gott selbst“*[65], um daran seine Bemerkungen zu Joh 2,1 – 11 anzuschließen:

„*Gut* ist ja bereits *der Wein*, wie Gott ihn *aufgrund der Schöpfung* im Weinberg werden ließ (*factum est*) und wie man ihn ursprünglich (*primo*) trank (vgl. Joh 2,10[66]). Denn keiner von allen, die davon tranken, hat ihn verschmäht, und sogar der Herr hat davon genommen (*sed et dominus accepit de eo*).[67]

Besser war allerdings der Wein, der durch den Logos kurz und einfach (*compen dialiter ac simpliciter*)[68] aus Wasser (*ex aqua*) zum Gebrauch für die Hochzeitsgäste hergestellt wurde (*factum est*).“

Spricht der Speisemeister vom „guten“ und „weniger guten“ Wein (Joh 2,10), so Irenäus vom „guten“ und „besseren“.[69] Dass sich beide dem einen Schöpfer und seinem Logos (*incarnatus*) verdanken, verdeutlicht das parallele *factum est* (ἐγένετο) am Anfang und Ende der kleinen Einheit. Das *ex aqua* greift Irenäus anschließend auf, um es durch seine mögliche Alternative zu profilieren:

„Der Herr hätte freilich, *ohne einen vorgegebenen Stoff aus der Schöpfung* zu ver wenden (*ex nullo subiacente eorum quae sunt conditionis*), den Gästen Wein vor setzen und die Hungrigen mit Speise (Joh 6) versorgen können.

Aber das hat er eben nicht getan. Stattdessen hat er die Brote genommen, die *von der Erde* stammten, *hat Dank gesagt* (Joh 6,11), außerdem Wasser zu Wein gemacht und so das lagernde Volk gesättigt und den zur Hochzeit Geladenen zu trinken gegeben.“

Jesus vollführte kein Mirakel, keinen Zaubertrick nach Art eines Tischlein-deckdichs, sondern hat genommen, was der Schöpfer gewährte: Brot von der Erde und Wasser aus den Quellen. Wenn Irenäus aus Joh 6 die Danksagung erwähnt, assoziiert er damit den Kontext der Eucharistie, konkret: den der eucharistischen Gebete, die genau dies als wesentliches Moment enthalten: den Dank dafür, dass Gott „Speise und Trank den Menschen zum Genuss geschenkt hat“, wie es in Did 10,2 heißt. In der Kana-Erzählung bedient Jesus sich sechs Krüge, die er bis oben hin mit Wasser füllen lässt; in der Eucharistie sind es Brot und *Wein*. Ein Weinwunder findet nicht statt, doch Irenäus überspielt diesen Unterschied, wenn er fortfährt:

65 Irenäus, *Adv haer* III 11,4 Ende; die oben zitierten nachfolgenden Abschnitte entstammen 11,5.
66 Vg: omnis homo *primum* bonum vinum ponit […].
67 Davon sagt der Schrifttext allerdings nichts; Irenäus wird hier die übrigen ntl. Texte im Kopf haben.
68 Das entspricht dem Text, der das Wunder ja nur in einem Nebensatz, in V.9a, erwähnt.
69 Da es überhaupt um das Geschaffene geht, wird auch Gen 1 im Hintergrund stehen mit seinem „Refrain“: V.4.10.12.18.21.25.31: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war *sehr gut*“.

„Und damit hat er (sc. der Herr) gezeigt, dass der Gott, der die Erde gemacht hat und befahl, dass sie Früchte hervorbringe (vgl. Gen 1,1.11), und der die Gewässer begrenzte (vgl. Gen 1,9) und die Quellen entspringen ließ, in den letzten Zeiten (*in novissimis temporibus*)[70] auch die Segnung der Speise (*benedictionem escae*) und die Gnade des Tranks (*gratiam potus*) durch seinen Sohn dem Menschengeschlecht schenkt: der Unfassliche durch den Fasslichen und der Unsichtbare durch den Sichtbaren, da (der Sohn) nicht außerhalb seiner, sondern an der Brust des Vaters liegt (Joh 1,18)."

Was Kana- und Speisungserzählung Joh 6 bezeugen, ist also die Einheit Gottes: Der am Anfang die Erde samt Früchten und Quellen schuf, ist derselbe, der „in den letzten Zeiten" den Menschen durch seinen Sohn „*die Segnung der Speise* und *die Gnade des Tranks*" schenkt. Die Eucharistie mit ihren Gebeten bleibt der inspirierende Horizont der Aussage: Was Did 10,3 „geistliche Speise" und „geistlichen Trank" nennt, heißt hier „gesegnete Speise" und Trank, der „Gnade" vermittelt.[71] Den Eucharistiegebeten ist auch die Satzstruktur entlehnt: Wie diese Gott dafür danken, dass er die Gemeinde „durch seinen Sohn" geistlich nährt und tränkt, so versteht Irenäus auch Speisungs- wie Kanaerzählung so, dass hier Gott „durch seinen Sohn" den Menschen die eucharistischen Gaben gewährt. Der Kana-Wein ist der eucharistische und er bezeugt beides: die Güte der Schöpfung *und* die Vermittlung eschatologischer Gnade. Mit den letzten Worten des Absatzes lenkt dann Irenäus wieder zu seiner Prologauslegung zurück:[72] Der unfassliche Gott wird durch seinen Sohn fasslich. Wesenhaft mit ihm verbunden, weil er „nicht außerhalb seiner, sondern an der Brust des Vaters liegt", vermittelt er den Unfasslichen. Wir können hinzufügen: Der Wein von Kana ist das sinnlich-anschauliche Zeichen hierfür.

„Der Beginn" der schöpfungstheologischen „Auslegung bei *Irenäus* ist zugleich einer ihrer Höhepunkte", meint A. Smitmans.[73] Was folgt, sind mancherlei Variationen, insgesamt eine reiche Palette mit immer neuen Akzenten. *Origenes* erklärt in einem erhaltenen Fragment seines Kommentars, dass Jesus insofern in Kana seine Herrlichkeit geoffenbart habe, als er sich durch das Weinwunder als Schöpfer erwiesen habe. „Werk des Schöpfers nämlich, nicht des Geschöpfs ist es, Wesen (οὐσία) zu verwandeln. Denn es ist nicht einfach Wandlung der Beschaffenheit, sondern Wesensverwandlung, wenn aus Wasser Wein wird."[74] Neben diesem *christologischen* Akzent begegnet auch der Gedanke der *Neuschöpfung*, so in Ps-Ephräms Kommentar zum Diatessaron: „Am

70 Damit greift Irenäus den Zeit Codex der Kana Erzählung auf: vgl. V.8 („schöpft *jetzt*").10 („du hast den guten Wein zurückgehalten *bis jetzt*"); vgl. oben Anm. 47.

71 Auch in Did 10,3 heißt es: „*uns aber hast du geschenkt* (ἐχαρίσω) geistliche Speise und Trank und ewiges Leben *durch* Jesus, deinen Knecht".

72 In 11,6 schließt er das Zitat des ganzen Verses 18 samt seiner knappen Auslegung mit Bezug auf weitere Schrifttexte an.

73 Smitmans, Weinwunder, 187; zum Folgenden ebd. 187 194 („Das Zeichen des Schöpfers").

74 Origenes, Frgm. 30 *Johanneskommentar:* GCS 10 p. 506, 13 15; ähnlich Gregor von Nyssa, Epiphanius, Ambrosius u. a. (Smitmans, Weinwunder, 190 ff.); ferner ebd. 225 (zu Ex 7,20).226 (Ex 15,25).

Ende werden nämlich alle Geschöpfe erneuert, während sie noch existieren. Denn der Wille, der ohne Mühe einfaches Wasser in herausragenden Wein verwandelte, kann auch die Geschöpfe in einen neuen Daseinszustand verwandeln, der jeder Beschreibung spottet […].“[75] Hier wird die Erzählung zu einer Prophetie des Kommenden.[76]

Auch *Chrysostomus* kämpft in seiner schon erwähnten 22. Homilie gegen die Abwertung der Schöpfung:

„Einige behaupten ja, ein Anderer sei der Weltschöpfer, das Sichtbare sei nicht sein, sondern eines andern Gott feindlichen Wesens Werk: den Unsinn dieser bringt der Herr zum Schweigen, indem er seine meisten Wunder an erschaffenen Dingen wirkt. Wäre der Weltschöpfer sein Widersacher, dann würde er zu seinen Machterweisungen nicht Fremdartiges gebraucht haben, nun aber zeigt er, dass er es sei, der das Wasser in den Weinstöcken verwandle und den Regen durch die Wurzeln in Wein umändere, und tut das auf der Hochzeit *sofort*, was bei der Pflanze erst *in langer Zeit* geschieht.“[77]

Die Wunder der Schöpfung und die Wunder Jesu rangieren hier auf gleicher Ebene, sie unterscheiden sich nur durch ihren Zeitfaktor: Was bei den Weinstöcken Zeit braucht, geschah in Kana „sofort“. Ein Exeget des 19. Jh.s, Bernhard Weiss, nannte das „die Naturalisierung“ der Wunder Jesu.[78]

Das gleiche Argumentationsmuster begegnet in den Predigten des *Augustinus*,[79] wobei sich der Eindruck erhärtet, es diene auch dazu, Zweifel an der Wundertätigkeit Jesu überhaupt zu zerstreuen.

„Weil aber die Menschen, auf anderes gerichtet, es aufgegeben haben, Gottes Werke zu bedenken, wobei sie täglich den Schöpfer preisen sollten, hat Gott sich gleichsam vorbehalten, gewisse ungewöhnliche Dinge zu tun, um die gleichsam schlafenden Menschen durch Wunder anzuregen, ihn zu verehren.“[80]

Dabei verknüpft Augustinus explizit Joh 1,3 („alles ist durch ihn geworden“) mit Joh 2,1 – 11: Sowohl die Wunder der Schöpfung als auch die Jesu gehen auf den *einen* göttlichen Logos, den ewigen und den inkarnierten, zurück.

„Da also, wie wir sehen, so Großes durch den *Gott* Jesus geworden ist, was *wundern* wir uns, dass Wasser in Wein verwandelt wurde durch den *Menschen* Jesus? Ist er ja nicht so *Mensch* geworden, dass er verlor, was er als *Gott* war; es kam der *Mensch* zu ihm hinzu, nicht ist *Gott* verloren gegangen. Der also hat dies gemacht, der all das andere gemacht hat.

75 *Expl. Ev.* 5,12: CSCO 145 p. 48, 6 10; Übersetzung: Lange, Ephraem I, 228.
76 Vgl. Leloir, Doctrines, 38.
77 *Hom*. 22 (Knors, Homilien, 176).
78 Weiss, Johannes Evangelium, 128.
79 Vgl. zu ihnen Lawless, Wedding, 35 80.
80 *Tract. in Io.* 8,1 CCL p. 82,14 18.

Wundern wir uns darum nicht, dass *Gott* es gemacht hat, sondern lieben wir ihn, weil er es unter uns getan hat und es zu unserer Erlösung getan hat.“[81]

Höhepunkt der schöpfungstheologischen Auslegungstradition, weil theologisch tief und poetisch anspruchvoll, ist gewiss der Hymnus Nr. 40 aus den „Hymnen gegen die Häretiker“ des *Ephräm*, weshalb er hier auch ans Ende gesetzt sei. Sein poetisches Zentrum ist die Metapher von der „Harfe des Alls“, mit der Ephräm die Schöpfung Gottes meint; Leitfaden des Hymnus ist die Frage, wer auf dieser Harfe zu spielen vermochte und wer nicht. Mose, „der Stammler, der nicht imstande war, sich seiner Zunge, der Harfe der Worte, zu bedienen, verstand sich auf die Harfe der Geschöpfe“; denn er tat „erhabene Wunder unter den Ägyptern“ – heißt es in Strophe 6. Die letzte Strophe, Nr. 14, ist Jesus gewidmet:

„Er spielte in Kana beim Hochzeitsmahl
erhabne Melodien auf den Schöpfer.
(In) Kana verwandelte er, damit es [sc. Kana][82] das Schweigen höre
jener neuen Harfe, die er baute:
statt schöner, singender Saiten
volle Krüge, die (sein Lob) flüsterten.
Gepriesen sei der Künstler, der auf seiner Harfe spielte
die Wahrheit seines Entsenders!“[83]

2.2 „Ich verbürge mich für dein Heil, auch wenn du eine Frau hast“ (Chrysostomus) – die Hochzeit zu Kana und die Heiligung der Ehe

Zum Bollwerk gegen dualistische Anwandlungen wurde die Erzählung dank ihrer schöpfungstheologischen Auslegung, aber auch durch ihren szenischen Rahmen: Jesus als Gast auf einer Hochzeitsfeier!

„[I]m Streit der alten Kirche um die Frage nach der Erlaubtheit oder gar Heiligkeit der Ehe“ bot sie „offenbar ein[en] entscheidende[n] Schrifttext. Für die Heftigkeit des Streits zeugt das persönliche Engagement, mit der die Bischöfe (d. h. die Seelsorger) ihre Stellungnahme zugunsten der Ehe aus Joh 2,1 11 begründen. Die bemühten Versuche asketischer Autoren, ihnen dieses Argument aus der Hand zu winden sicher ursprünglich zahlreicher als die uns erhaltenen zeigen, dass solche Be gründung wirksam war.“[84]

81 *Tract. in Io.* 8,3 (Anfang Zusammenfassung von 8,1 f.).

82 Die poetische Personifizierung von Kana findet sich auch in den anderen Texten Ephräms, vgl. oben Anm. 34 f.

83 Beck, Hymnen contra haereses, 144 f.

84 Smitmans, Weinwunder, 194; zum Folgenden ebd. 194 207 („Bestätigung und Heiligung der Ehe“); zum Einbezug von Gen 1,22.28 ebd. 225.

Auf die asketischen Argumentationsfiguren wie die Berufung auf Ehelosigkeit und jungfräuliche Geburt Jesu, die Ehelosigkeit des Paulus sowie die hieraus folgende allerdings weit verbreitete Höherstellung der Jungfräulichkeit als die Ehe (vgl. 1 Kor 7,7 f.) bis zu dem Extrem, dass diese aus unterschiedlichen Gründen überhaupt abgelehnt wurde, auch weil sie die Taufreinheit verletze, muss hier nicht eingegangen werden.[85] Es interessiert nur, wie in diesen Kontexten auf Joh 2,1 – 11 reagiert wurde. Die Bandbreite reicht dabei von pauschaler Ablehnung der Erzählung über ihre gezielte Funktionalisierung bis zu ihrer symbolischen Deutung bei gleichzeitiger Negation vorausgesetzter Selbstverständlichkeiten wie eben der Achtung der Ehe.

Pauschale Zurückweisung der Erzählung darf dort vermutet werden, wo gegen sie – wie oben schon beobachtet – als eine Geschichte trunkener Hochzeitsgäste polemisiert wird. Belegt ist der Zusammenhang zwischen solcher Polemik und der Ablehnung der Ehe allerdings nur sporadisch und spät, zum Beispiel für *Romanus von Rhosus*, der die Ehe aufgrund der Verderbtheit der menschlichen Natur überhaupt für Sünde hält. Informiert sind wir über seine Position durch eine gegen ihn gerichtete Predigt des *Severus von Antiochien* aus seiner Zeit als dortiger Bischof (512 – 518), der an Joh 2,1 – 11 aufzeigt, dass die Ehe rein sei und nicht von Gott trenne:

„Er, ‚der alles mit Weisheit tut' (Ps 104[103],24), hat der (ursprünglichen) Ordnung entsprochen, indem er das Hochzeitsmahl segnete, um dort auch das erste Wunder zu wirken."[86]

Den eigenen Interessen wird die Erzählung dort gefügig gemacht, wo ihre Ausleger betonen, dass Jesus den Evangelien zufolge nur einmal auf einer Hochzeit gewesen sei. *Tertullian*, der in *De monogamia* sich gegen die Erlaubtheit einer zweiten Ehe nach dem Tod des Gatten ausspricht, erklärt: „Denn so oft wollte er sie [sc. die Hochzeit] mitfeiern, als er wollte, dass sie sein soll"[87]. „Diese Argumentation liegt so fern", merkt A. Smitmans an, „dass sie doch wohl bereits eine Diskussion über die Aussage von Joh 2,1 – 11 zur Frage der Ehe voraussetzt."[88] Später findet sich das Argument bei *Hieronymus* wieder, der 393 in *Adversus Iovianianum* den Vorrang der Jungfräulichkeit vor Witwenstand und Ehe behauptet und meint, dass zwar die Jungfräulichkeit ohne Werke nicht retten könne, aber doch alle Werke ohne Jungfräulichkeit und Keuschheit unvollkommen seien:

„Das zu sagen kann uns keineswegs der Einwurf des Gegners hindern, der Herr sei in Kana in Galiläa gewesen, habe das Hochzeitsfest mitgefeiert und dort Wasser in Wein gewandelt. Darauf will ich ganz kurz antworten: Der am achten Tag beschnitten wurde und für den am Tag der Reinigung ein Paar Turteltauben und zwei junge

85 Vgl. Vööbus, Celibacy.

86 *Hom.* 119: PO 26 p. 378,9 bis 379,1. Vgl. bereits oben Anm. 43.

87 Tertullian, Monogam. 8,7 CCL 2 p. 1240, 57 f.

88 Smitmans, Weinwunder, 195.

Tauben dargebracht wurden, hat mit den anderen bis zu seinem Leiden jüdische Sitten bewahrt. Es sollte nicht scheinen, er gäbe ihnen eine Gelegenheit, ihn zu Recht zu töten, weil er das Gesetz umstoße und die Natur verdamme. Dazu hat er auch dies für uns getan: Denn der einmal zur Hochzeit kam, hat dadurch gelehrt, dass man nur einmal heiraten dürfe.“[89]

Eine sehr eigenwillige Auslegung des Textes bietet der sog. *monarchianische Prolog* zu Joh, der traditionellerweise Priszillian (ca. 345–385) oder seinem Schülerkreis zugeschrieben wird.[90] Im Hintergrund steht eine Auffassung, der zufolge das Ende des Alten Bundes auch das Ende der Ehe bedeute.[91] Von Johannes, dessen angebliche Jungfräulichkeit der Prolog preist,[92] heißt es dort:

„An die erste Stelle setzt er das Zeichen, das Gott auf der Hochzeit gewirkt hat, um, indem er zeigt, was er selbst war (nämlich jungfräulich), den Lesern zu beweisen, dass, wo der Herr eingeladen wird, der *Hochzeitswein* ausgehen muss (*deficere nuptiarum vinum debeat*) und, wenn *das Alte verwandelt ist* (*veteribus immutatis*), alles, was von Christus eingerichtet ist, *neu* erscheint (*nova omnia quae a Christo instituuntur appareant*).“[93]

Interessant ist das Stichwort „Hochzeitswein“, denn es begegnet auch im Langtext von V.3a, wahrscheinlich einer sekundären Erweiterung der ur-

89 Hieronymus, Adv. Iov. 1,40: PL 23, 281C 282 A.

90 Skeb, Art. Prolog zu biblischen Schriften, 595; der Text des Prologs in: Corssen, Prologe, 6 f.

91 Belegt auch durch die Positionen, gegen die der Ambosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 127, argumentiert: „Gerne ging er, als er zur Hochzeit geladen wurde, damit es nicht scheine, er mache das Werk Gottes, seines Vaters, ungültig. Vielmehr zeigt er, dass die Lehren des alten und neuen Gesetzes übereinstimmen. Er hat die Hochzeit nicht nur nicht verboten, sondern würdigte sich, an ihr teilzunehmen und legte so für sie Zeugnis ab“ (127,2 CSEL 50 p. 401, 20 24); Smitmans, Weinwunder, 201: „Bei der Frage nach der Sünde Adams und Evas wehrt er der Ansicht, dass diese deren Zusammenkommen gewesen sei und dass die Ehe dem Neuen Bund widerspräche. Die von Christus verkündeten neuen Gebote heben die alten nicht auf, wie Mt 19,4 6 zeigt“.

92 *Hic est Iohannes euangelista unus ex discipulis Dei, qui virgo electus a Deo est, quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus* (Corssen, Prologe, 6 Zl. 13 15). Die Johannesakten 113 schmücken das aus: „Der du auch mich bis zu dieser Stunde rein bewahrt hast für dich selbst und unberührt von der Verbindung mit einer Frau; der du mir, als ich in der Jugend heiraten wollte, erschienen bist und gesagt hast: Ich bedarf deiner, Johannes; der du mich, als du Ungehorsam erfuhrst, weil ich ein drittes Mal heiraten wollte, gehindert hast […]“ (Schnee melcher, Apokryphen II, 189). Dem monarchianischen Prolog zufolge gibt das Evangelium ein doppeltes Zeugnis (*duplex testimonium*) für die Jungfräulichkeit des Johannes: *quod et prae ceteris dilectus a Deo dicitur et huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus, ut virginem virgo servaret* (Corssen, Prologe, 6, Zl. 16 18); Corssen, Prologe, 38: „Von der sonst so viel gepriesenen, die anderen Evangelisten hoch überragenden Erkenntnis des θεολόγος ist keine Rede. Dagegen zieht sich das Lob seiner Jungfräulichkeit durch den ganzen Prolog hin durch, und es scheint, als interessiere sich der Verfasser mehr um ihretwillen für das Evangelium als wegen seines Inhaltes“. Zur Person des Johannes vgl. auch unten Anm. 99.

93 Die Verwandlung des Wassers in Wein steht also für die Verwandlung des Alten Bundes in den Neuen.

sprünglich knappen Notiz: „und als der Wein ausging“ (καὶ ὑστερήσαντος οἴνου). Der Langtext lautet[94]:

Zl. 1	καὶ [οἶνον οὐκ εἶχον	und [sie hatten keinen Wein mehr,
Zl. 2	ὅτι συνετελέσθη *ὁ οἶνος τοῦ γάμου:*	weil der Hochzeitswein aufgebraucht war.
Zl. 3	εἶτα] λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν	Dann] spricht die Mutter Jesu zu ihm:
Zl. 4	[οἶνος οὔκ ἐστιν]	[Der Wein ist aus].

Erstaunlich ist die Doppelung der Aussage in den Zeilen 1 und 2, von denen der Fortgang des Textes durch das „dann“ auch noch abgehoben ist. Es hat den Anschein, als habe die Wiederholung den Sinn, zu betonen, dass es um den *Hochzeits*wein geht, der aufgebraucht wurde (im Unterschied zum Heilswein, den Jesus später spenden wird). Das Stichwort *Hochzeits*wein könnte ein Indiz dafür sein, dass der Autor des monarchianischen Prologs den Langtext von V.3 gelesen hat. A. Smitmans meint zu Recht, dass es „kaum dieser Text“ gewesen ist, „der ihn zu seiner Deutung geführt hat. Vielmehr möchte man fragen, ob vielleicht der Text […] von der Deutung her beeinflusst ist und deren Verbreitung und Gewicht bezeugt.“[95] Diese Annahme hat einiges für sich, weil sich sonst der Langtext nur schwer erklären lässt. Es ist also damit zu rechnen, dass die ehefeindliche Deutung der Perikope doch weiter verbreitet war als es der eine Beleg des monarchianischen Prologs ahnen lässt.

Die Verteidigung der Ehe im Anschluss an die Perikope vor allem durch *Epiphanius von Salamis* gegen Hieracas von Leontopolis[96], durch *Gregor von Nazianz*, *Chrysostomus*, aber auch durch *Augustinus*, den *Ambrosiaster* und *Gaudentius von Brescia* gegen die Manichäer wiederholt und variiert eigent-

94 Heitmüller, Johannes, 56, Lagrange, Jean, 54 f. („leçon que nous avons préférée avec Loisy et Zahn. Ce style plus diffus est dans la maniére de Jean, ainsi que εἶτα [XIX,27; XX,27]. La leçon reçue s’explique comme une correction élégante“), und Bultmann, Johannes, 80 Anm. 6 (für den der kürzere Text „zweifellos eine Glättung des schwerfälligen ursprünglichen Textes“ dar stellt) hielten den Langtext noch für ursprünglich; bezeugt wird er von Sin*, den Altlateinern a (b ff²) j (r¹), von syrischen Übersetzungen sy^hmg sowie von Tatian; die Worte der Mutter, wie sie oben wiedergegeben sind (Zl. 4), finden sich in der Urschrift des Sin, bei Tat und sy^p.pal.h.. Gaudentius (zu ihm vgl. unten Anm. 97), *Hom.* VIII CSEL LXVIII p. 65,23 f., fußt ebenfalls auf dem Langtext (vgl. von Soden, Schriften, 395). Inzwischen hat der Langtext keine Befür worter mehr; die von den beiden Papyri P⁶⁶ und ⁷⁵ unterstützte lectio brevior ist nicht nur besser bezeugt, es gibt auch eine Erklärung für die Entstehung des Langtextes (s. oben).

95 Smitmans, Weinwunder, 202 Anm. 3; er fährt dann fort: „Freilich ist er auch vielleicht nur Verdeutlichung gegenüber dem von Christus geschaffenen Wein“. Die Überlegung von Smitmans zum Langtext hat nirgends Eingang in die Kommentare gefunden.

96 Hieracas (Ende des 3., Anfang des 4. Jh.s) war „einer der Begründer des monastischen Lebens in Ägypten“; er soll behautet haben, „dass der Zölibat für alle Christen Geltung haben sollte. Dies deutet auf eine streng asketische Richtung hin (Epiphanius, *haer.* 67, 3)“ (Böhm, in: LACL 323).

lich immer dieselben Themen:[97] Jesus besuchte eine Hochzeit und beehrte damit die Ehe durch sein erstes Zeichen. *Cyrill von Alexandrien* ging darüber noch hinaus, wenn er von der Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Heiligkeit anlässlich des Besuchs Jesu auf der Hochzeit zu Kana spricht:

„Die ehrbare Ehe wurde geheiligt, der Fluch gegen die Frau gelöst (vgl. Gen 3,16). Nicht mehr in Trauer werden Kinder geboren, den Ursprung der Fortpflanzung hat Christus gesegnet."[98]

Mit den Worten von Johannes Chrysostomus wollen wir schließen:

„Was ist nun mit Christus? Gewiss, er ist aus der Jungfrau. Aber er kam (doch) zur Hochzeit und brachte ein Geschenk [...]. Das Wasser machte er zu Wein; durch seine Jungfräulichkeit ehrte er die Ehe, durch seine Gabe zeichnete er das Geschehen aus. Damit du nicht die Ehe verabscheust, sondern die Unzucht hassest. Auf meine Gefahr, ich verbürge mich für dein Heil, auch wenn du eine Frau hast."[99]

97 Vgl. den Überblick bei Smitmans, Weinwunder, 196 199.201 f.204 f.; von Gaudentius von Brescia (Ende 4./Anfang 5. Jh.) sind zwei große Predigten zur Kana Erzählung überliefert, Nr. VIII und IX: Glück (Hg.), S. Gaudentii episcopi brixiensis tractatus, 60 92. Die Studie von Kowalewski, Gaudentius (eine Dissertation von 1919) war mir leider nicht zugänglich. Außerdem vgl. Origenes, Bruchstück aus *Cat.* XXVIII (zu Joh 2,1): καὶ γὰρ ποιητὴς ὢν ὁ Ἰησοῦς τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικὸς οὐ παραιτεῖται κληθῆναι ἐν γάμῳ [...] ἐντρεπέσθωσαν τοίνυν οἱ τὸν γάμον ἀθετοῦντες αἱρετικοί, Ἰησοῦς εἰς γάμον καλουμένου καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ οὔσης ἐκεῖ (GCS 10, 505,14 16); Theodoret von Cyrus, *haer.* 5,25 PG 83 p. 537 f.: Αὐτὸς δὲ ὁ Κύριος οὐ μόνον οὐκ ἀπηγόρευσε γάμον, ἀλλὰ καὶ εἱστιάθη ἐν γάμῳ, καὶ τὸν ἀγεώργητον οἶνον δῶρον τῷ γάμῳ προσήνεγκεν (Nr. 466).

98 Cyrill von Alexandrien, *Commentarium in Evangelium Ioannis*, PG 73, p. 228B (für Cyrill ist dies der unmittelbare „Sinn der Geschichte" [ὁ ... τῆς ἱστορίας λόγος], ihre tiefere Bedeutung die Hochzeit der göttlichen Natur Jesu mit der Menschheit, die sich „am dritten Tag", also an Ostern erfüllt); weitere Belege aus dem Werk des Cyrill bei Smitmans, Weinwunder, 199; Bengel, Gnomon, 206: „Christus non tollit societatem humanam, sed sanctificat".

99 Johannes Chrysostomus, 4. Hom. zu Jes 6: PG 56 p. 123; vgl. ders., Contra Judaeos, Gentiles et Haereticos, PG 48 p. 1075 f.: Εἰ οὖν ἀπῆλθε, πῶς ὁ γάμος κακός; μὴ ἔχεις ἀπολογίαν; ἐγὼ δὲ οὐ μόνον λέγω, ὅτι ἀπῆλθεν, ἀλλὰ καὶ δῶρα προσήνεγκε· τὸ γὰρ ὕδωρ εἰς οἶνον μετέβαλε. Die beiden Lebensformen Jungfräulichkeit und Ehe sind des Öfteren Thema bei der Auslegung der Kana Erzählung, dazu zwei Beispiele: In der Hom. XXIII (De Epiphania) des Maximus von Turin (vgl. oben Anm. 19) heißt es: Vadit ad nuptias veteris instituti, novam sibi perpetuae virginitatis sponsam gentium de conversatione facturus (PL 57,274), in Hom. II: Multi sunt qui dicunt quod iste sponsus fuisset sanctus Joannes Evangelista, qui propter miraculum quod vidit, reliquit nuptias et secutus est Dominum (PL 57 p. 920). Ebenso Severus von Antiochien (vgl. zu ihm oben Anm. 43), Hom. 119 PO 26 p. 378 ff.; seine Auslegung summiert er, p. 388,15 17, folgendermaßen: Le repas de noce était donc une image des fiançailles et du mariage intellectuel, (des fiançailles) que le Christ a faites et (du mariage) par lequel il s'est uni à nos âmes, (lui qui est) le pur époux de l'Église. Und auch er, p. 379,1 4, bemüht den jungfräulichen Evangelisten Johannes als Kronzeugen für die Würde der Ehe: Et cela [die Erzählung vom ersten Zeichen, bei dem Jesus das Hochzeitsmahl segnete] a été raconté par Jean le théologien seul en dehors des autres évangélistes, lui qui s'est appliqué à la virginité et a passé toute sa vie sans connaître le commerce charnel du mariage et (qui) était particulièrement et spécialement cher à Jésus.

3. Blinde Flecken in heutiger Exegese? – ein Ausblick

R. Schnackenburg begann vor vielen Jahren seine Ausführungen zur „tiefere(n) Deutung“ der Erzählung mit den Worten:

„Das Wichtigste ist ihm (sc. dem Evangelisten) die Herrlichkeitsoffenbarung Jesu (V.11), und jede Deutung, die sich von dieser christologischen Sicht entfernt, führt vom Zentrum ab. Die Offenbarung im Joh Ev ist Selbstoffenbarung Jesu; alles andere fließt daraus hervor.“[100]

Wir haben voranstehend nur wenige Aspekte der überaus reichen Auslegung der Erzählung in der Alten Kirche ausbreiten können – und dies immer im Blick auf die jetzt pauschal zu bejahende Frage, ob sie für Asketen, welcher Couleur auch immer, ein Problem darstellte. Darüber sollte aber nicht verdrängt werden, dass die christologische Botschaft, wenn auch in eigener Beleuchtung – sakramental (Taufe und Eucharistie) oder ekklesiologisch (der Bräutigam Christus und seine Braut, die Kirche) –, der Leitstern auch der Befassung der Alten Kirche mit dem Text war. Wichtig und auch traditionsbildend wurden Auslegungen, welche anlässlich der johanneischen Rede von der „Stunde“ in V.4 die Erzählung in das Licht von Kreuz und Auferstehung Jesu, also in das Licht der vollendeten Offenbarung seiner „Herrlichkeit“ rückten.[101] Dennoch ist nicht zu übersehen, dass es auch Themen in der Alten Kirche gibt wie der schöpfungstheologische *cantus firmus* oder die Heiligung der Ehe, die in heutiger Auslegung überhaupt keine Rolle spielen, entweder weil sie – wie beim Thema Ehe – mehr über die Mentalitäten der Alten Kirche verraten als über die Textwelt des vierten Evangeliums oder weil sie – wie die Schöpfungstheologie – nach heute weit verbreiteter Auffassung keine Eigenständigkeit in der johanneischen christologischen Theologie besitzen. Bei diesem Thema könnte es sich freilich auch um einen blinden Fleck heutiger Exegese handeln.[102] Dabei ist zu berücksichtigen, dass in der Alten Kirche das Evangelium viel stringenter, als dies heute geschieht, von der Schöpfungs- und Inkarnationschristologie des Prologs her gelesen wurde, wie man das mus-

100 Schnackenburg, Johannes I, 341.

101 Vgl. Smitmans, Weinwunder, 97 125, zur patristischen Auslegung von Joh 2,4 („meine Stunde ist noch nicht gekommen“); beachtlich ist etwa die *Hom.* 119 des Severus von Anti ochien (Ende 5./Anfang 6. Jh.) (PO 26 p. 423 429): „Versteht *Severus* […] Vers 4b von der für das Wunder bestimmten Stunde, so deutet er das Wort in seiner symbolischen Auslegung auf die Stunde des Todes: Den vollkommenen Wein der neuen Lehre wird Christus erst nach seinem Tod durch den Heiligen Geist spenden (389, 11 17)“ (ebd. 113); Gaudentius, *Tract.* IX (s. Anm. 97), 78 f. zu V.4: *Quid tam praepropera est, o mulier, tua suggestio, cum hora passionis meae nondum advenerit, qua perfectis omnibus vel doctrinae vel operationum divinarum virtutibus pro vita credentium mori disposui? Post passionem resurrectionemque meam, cum ad patrem rediero, tunc eis donabitur vinum spiritus sancti.*

102 Vgl. Weidemann, Victory, 299 334.

tergültig etwa an den Homilien des Augustinus verfolgen kann.[103] Dass die christologische Bilderwelt des Evangeliums mit ihren Elementen Wasser und Brot, aber auch mit ihren soziomorphen Modellen Hirt und Herde, Winzer und Weinstock, Fischfang und Meer die Sprache der Schöpfung spricht, könnte für heutige Exegese ein Grund sein, neugierig und offen auch für die patristische Johannesexegese zu sein – bereit, von ihr zu lernen.

Literatur

Barrett, C.K., Das Evangelium nach Johannes, KEK, Berlin 1990.

Barrois, A, Manuel d’archéologie bibl. II, 247 252.

Barrois, A., La métrologie dans la Bible, in: RB 40, 1931, 185 213.

Bauer, W., Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen ^{3}1933.

, Griechisch deutsches Wörterbuch, Berlin/New York ^{6}1988.

Beck, E., Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses, CSCO 170, Scriptores Syri 77, Louvain 1957.

Beck, E., Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de virginitate, CSCO 224, Scriptores Syri 95, Louvain 1962.

Bengel, J.A., Gnomon Novi Testamenti, secundum editionen tertiam (1773), Berlin 1860.

Berrouard, M. F., L’exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Evangile, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 34, 1987, 311 338.

Boismard, M. É., Du baptème à Cana (Jean 1,1 2,11), Paris 1956.

Brox, N., Einleitung zu: Irenäus von Lyon, Adversus Haereses. Gegen die Häriesien III, FC 8/3, Freiburg 1995.

Bultmann, R., Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen 1968 (Unveränderter Nachdruck der 10. Aufl.).

, Die Exegese des Theodor von Mopsuestia, Stuttgart 1984.

Busse, U., Das Johannesevangelium: Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bi bliographie über den Zeitraum 1986 1998, BETL 162, Leuven 2002.

Chadwick, H., Art. Enkrateia, in: RAC 5, 1962, 343 365.

Corssen, P., Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Ge schichte des Kanons, TU 15,1, Leipzig 1896.

Dassmann, E., Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangeli um, in: TThZ 78, 1969, 257 282.

Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ^{6}1971.

Glück, A. (Hg.), S. Gaudentii episcopi brixiensis tractatus, CSEL LXVIII, Wien/ Leipzig 1936.

Gnilka, J., Johannesevangelium, NEB, Würzburg ^{2}1985.

103 Dassmann, Überlegungen, 257 282; Berrouard, L’exégèse, 311 338; Wyrwa, Auslegung, 185 216.

Hamman, A./Fürst, A., Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk, Freiburg ^{3}2011.

Harnack, A. v., Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, Darmstadt 1985 (= Nachdruck der 2. Aufl. 1924).

Heitmüller, W., Das Johannesevangelium etc., SNT^{3}, Bd. IV, Göttingen 1918.

Hengel, M., Der „dionysische" Messias. Zur Auslegung des Weinwunders in Kana (Joh 2,1 11), in: ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, hg. von C. J. Thornton, WUNT 211, Tübingen 2007, 568 600.

Klee, H., Commentar über das Evangelium nach Johannes, Mainz 1829.

Knors, F., Die Homilien des Heiligen Johannes Chrysostomus über das Evangelium des heiligen Johannes, Paderborn 1862.

Köpf, U., Art. Askese IV. Kirchengeschichtlich, in: RGG^{4} I 834 837.

Kowalewski, W., Gaudentius von Brescia als Prediger, Königsberg 1920.

Lagrange, M. J., Évangile selon Saint Jean, ÉB, Paris ^{6}1936.

Lange, C., Ephraem der Syrer, Kommentar zum Diatessaron. Erster Teilband, FC 54/1, Turnhout 2008.

Lawless, G., The Wedding at Cana: Augustine on the Gospel according to John, Tractates 8 and 9, in: Augustinian Studies 28, 1997, 35 80.

Leloir, L., Doctrines et methods de S. Ephrem d'après son commentaire de l' Évangile concordant, CSCO 220, Löwen 1961.

, Le témoignage de S. Éphrem sur le Diatessaron, CSCO 227/CSCO.Sub 19, Löwen 1962.

Lichtenberger, H., Rom, Luxus und die Johannesoffenbarung, in: W. Kraus (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte, BZNW 163, Berlin 2009, 479 493.

Lücke, F., Commentar über das Evangelium des Johannes. Erster Theil, Bonn ^{3}1840.

Lütgehetmann, W., Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1 11): Zu Ursprung und Deu tung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte, BU 20, Regensburg 1990.

Markschies, C., Art. Enkratiten, in: RGG^{4} II, 1316 f.

Nagel, T., Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich gnostischer Literatur, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2, Leipzig 2000.

Neander, A., Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwicklung, Gotha ^{7}1874.

Olshausen, H., Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Tes taments, 2. Bd.: Das Evangelium des Johannes etc., Reutlingen ^{2}1834.

Paulus, H.E.G., Philologisch kritischer und historischer Commentar über das neue Testament. Vierten Theils Erste Abtheilung. Die erste Hälfte von dem Evangelium des Johannes enthaltend, Leipzig 1812.

Petersen, W.L., Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship, VChr.S 25, Leiden 1994.

Schanz, P., Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes, Tübingen 1885.

Schelkle, K.H., Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1 11, Düsseldorf 1956.
Schlingensiepen, H., Die Wunder des Neuen Testaments. Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, BFChTh.M 28, Gütersloh 1933.
Schnackenburg, R., Das Johannesevangelium, I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1 4, HThK.NT IV/1, Freiburg ^{1}1965.
Schneemelcher, W., Neuestamentliche Apokryphen, II: Apostolisches, Apoka lypsen und Verwandtes, Tübingen ^{6}1997.
Scott, R.B.Y., Weights and Measures of the Bible, in: BA 22, 1959, 22 40.
Sieben, H. J., Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkom mentare, Instrumenta Patristica XXII, Steenbrugge/Den Haag 1991.
Smitmans, A., Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1 11 bei den Vätern und heute, BGBE 6, Tübingen 1966.
Soden, H. v., Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte II (Text mit Apparat), Göttingen 1913.
Staab, G., Pythagoras in der Spätantike. Studien zu „De vita Pythagorica“ des Iamblichos von Chalkis, München/Leipzig 2002.
Strauss, D.F., Das Leben Jesu, Bd. II, Tübingen 1835.
Theissen, G., Lokalkoloritforschung in den Evangelien. Plädoyer für die Erneuerung einer alten Fragestellung, in: EvTh 56, 1975, 481 499.
, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erfor schung der synoptischen Evangelien, StUNT 8, Gütersloh 1974, 111 114.
Theobald, M., Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johan nesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh, NTA.NF 20, Münster 1988.
, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1 12, RNT, Regensburg 2009.
Tillmann, F., Das Johannesevangelium, Berlin 1914.
Vööbus, A., Celibacy. A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church, PETSE 1, Stockholm 1951.
, The History of Asceticism in the Syrian Orient. Vol. I, CSCO 184, Louvain 1958.
Weidemann, H. U., The Victory of Protology over Eschatology? Creation in the Gospel of John, in: T. Nicklas/K. Zamfir (Hg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity, FS H. Klein, DCLSt 6, Berlin/New York 2010, 299 334.
Weiss, B., Das Johannes Evangelium, KEK, Göttingen ^{8}1893.
Wikenhauser, A., Das Evangelium nach Johannes, RNT 4, Regensburg ^{3}1961.
Wyrwa, D., Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums, in: J. van Oort/ U. Wickert (Hg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedons, Kampen 1992, 185 216.

Thomas R. Karmann

„Er erkannte sie aber nicht, …“

Maria, das Virginitätsideal und Mt 1,18 – 25 im späten 4. Jahrhundert

Hintergrund

In den neutestamentlichen Schriften, aber auch in anderen frühen Texten des Christentums fehlt ein eigentliches mariologisches Interesse. Genauso ist es ursprünglich auch in Hinblick auf die Virginität Mariens. Die vergleichsweise wenigen Zeugnisse der frühen Kirche zur jungfräulichen Empfängnis wollen zunächst nichts über Maria aussagen, sondern haben die Verkündigung der Gottessohnschaft Jesu zum Ziel. Der Skopus dieser Texte ist also ein ganz und gar christologischer.[1]

Eine große Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang das *Protevangelium Jacobi.* Dieses Apokryphon aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts stellt Maria in den Mittelpunkt des Interesses, es berichtet z. B. von ihrer eigenen wunderbaren Empfängnis und Geburt, ihrer Kindheit im Tempel und ihrer Verlobung mit Josef.[2] Darüber hinaus wird aber auch die Jungfräulichkeit Mariens in dieser Schrift zu einem zentralen Thema. Ihre jungfräuliche Konzeption wird immer wieder in apologetischer Absicht herausgestellt.[3] Das *Protevangelium* geht aber noch einen Schritt weiter: Maria hat Jesus nicht nur jungfräulich empfangen, sondern bringt ihn auch ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit zur Welt.[4] Ja selbst die Virginität Mariens nach der Geburt Jesu ist im Fokus des Apokryphons. Josef wird als alter Greis dargestellt, der bereits Söhne aus erster Ehe hat. Damit ist eine Erklärung für die im Neuen Testament genannten Geschwister Jesu gefunden, ohne dass man ein ganz normales eheliches Leben zwischen Josef und Maria annehmen müsste. Im

1 Zu Maria im NT vgl. allgemein u. a. Brown, Mary. Räisänen, Mutter. Zmijewski, Maria, 596 716. Becker, Maria. Zu Maria im antiken Christentum vgl. allgemein u. a. Söll, Mariologie, 24 134. Gambero, Mary. Covolo/Serra, Storia, 257 502. Zur Jungfräulichkeit Mariens vgl. darüber hinaus auch Koch, Adhuc. Ders., Virgo. Campenhausen, Jungfrauengeburt. Aldama, Virgo.

2 Vgl. *Protev.* 1,1 9,3 (FC 96 112). Zu diesem Werk ganz allgemein vgl. u. a. Strycker, Forme. Schneider, Evangelia, 21 34. Hock, Infancy, 2 30. Zum Jungfräulichkeitsideal dieser Schrift vgl. u. a. auch Peretto, Mariologia. Foskett, Virginity, 67 76.

3 Vgl. *Protev.* 10,1 12,1; 13,1 16,3 (FC 18, 112 116; 118 124).

4 Vgl. *Protev.* 19,2 20,1 (FC 18, 130ff). Die zentrale Aussage dieses Abschnitts lautet: „Eine Jungfrau hat geboren (παρθένος ἐγέννησεν), was doch ihre Natur nicht zulässt“. Ebd. 19,3 (130).

Protevangelium ist die Funktion Josefs auch gar nicht so sehr die des Verlobten bzw. Ehemanns Mariens, er ist vielmehr ihr Beschützer.[5]

Mit dem gerade angesprochenen Apokryphon besitzen wir also einen recht frühen Text, der Maria und ihre lebenslange Jungfräulichkeit ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Dass hinter dieser Schrift asketisch lebende Kreise standen, ist zu vermuten, letztlich jedoch nur schwer zu belegen. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist aber anzunehmen, dass die Aktualisierung, Erweiterung und Fortentwicklung der neutestamentlichen Aussagen zu Maria im *Protevangelium* geeignet waren, das Virginitätsideal zu befördern. Mit dem Aufkommen und der Etablierung der asketisch-monastischen Bewegung wurde Maria nach und nach zum Idealbild jungfräulichen Lebens.[6] Der früheste Text, der sich m.W. zur lebenslangen Jungfräulichkeit Mariens bekennt und damit explizit ihre Vorbildfunktion für die sexuell enthaltsame Lebensweise verbindet, stammt von Origenes, und zwar aus dessen Matthäuskommentar. Der Alexandriner bezeichnet Maria als „den Anfang der Jungfräulichkeit“ (τὴν ἀπαρχὴν τῆς παρθενίας), allerdings mit Einschränkung auf das weibliche Geschlecht.[7]

Im 4. Jahrhundert war die Wertschätzung des asketischen Ideals, aber auch die Annahme der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens auf dem Weg, zum christlichen Allgemeingut zu werden. Diese Entwicklung rief vereinzelt aber auch Kritik hervor. Die Propagierung des Virginitätsideals war zum Teil mit einer gewissen Abwertung der Ehe verbunden. Der sich dagegen formierende Widerstand stellte deshalb u.a. auch die lebenslange Virginität Marias in Frage.[8] Dafür berief man sich auf das Neue Testament, vor allem auf die dort immer wieder genannten Geschwister Jesu. Daneben scheint in diesen Diskussionen aber auch Mt 1,18–25 eine zentrale Rolle gespielt zu haben. Einige Formulierungen dieser Perikope wurden als Belege für eine geschlechtlich vollzogene Ehe zwischen Josef und Maria nach der Geburt Jesu herangezogen.[9]

Der vorliegende Beitrag möchte als eine Art Stichprobe drei Texte dieser

5 Vgl. *Protev.* 8,3 9,3 (FC 18, 110ff). In 9,2 (112) sagt Josef: „Ich habe schon Söhne und bin alt“. Zur Ehe zwischen beiden vgl. z.B. auch ebd. 14,2 (120) u. 19,1 (128ff).

6 Vgl. hierzu ganz allgemein FRANK, Geboren, v.a. 107 118.

7 Vgl. Origenes, *comm. in Mt.* 10,17 (GCS 40, 21 f). Origenes referiert hier die vom *Protevangelium* bezüglich der Brüder Jesu vertretene Position und spricht dann von „der Würde Mariens, in der Jungfräulichkeit bis zum Ende [zu verharren]“ (τὸ ἀξίωμα τῆς Μαρίας ἐν παρθενίᾳ […] μέχρι τέλους). Vor diesem Hintergrund nennt der Alexandriner „Jesus Anfang der in der Keuschheit liegenden Reinheit für Männer, Maria aber für Frauen“. Zu Maria bei Origenes vgl. u.a. VAGAGGINI, Maria. CROUZEL, Théologie, 11 64. GAMBERO, Mary, 69 81.

8 Ein guter Überblick über die Kritik an der asketisch monastischen Lebensform im Westen findet sich bei JENAL, Italia, 434 471.

9 Zur vielverhandelten Frage nach den Geschwistern Jesu vgl. u.a. BLINZLER, Brüder. MEIER, Brothers, 1 28. BAUCKHAM, Jude, 5 133. In Zusammenhang mit Mt 1,25 wird im oben genannten Kontext z.T. auch die Bezeichnung Jesu als „Erstgeborener“ (πρωτότοκος bzw. *primogenitus*) diskutiert. Dieser Begriff stammt aus Lk 2,7, ist aber in vielen Handschriften und alten Übersetzungen auch Bestandteil von Mt 1,25. Vgl. METZGER, Commentary, 8.

Debatte vorstellen, die etwa in die Zeit zwischen 370 und 385 gehören. Bei dem Brief des Epiphanius von Salamis gegen die Antidikomarianiten handelt es sich um die früheste Schrift aus dem Osten, welche die eben erwähnte Kritik an der dauernden Virginität Mariens belegt und zurückzuweisen sucht. Der Traktat des Hieronymus von Stridon gegen Helvidius stellt hingegen das älteste Werk aus dem Westen dar, das sich mit dem Widerstand gegen das Jungfräulichkeitsideal und damit verbunden gegen die *virginitas post partum* auseinandersetzt. Im Gegensatz zu diesen beiden Schriften ist der dritte Text nicht im engeren Sinne Teil dieser Kontroverse. Es handelt sich dabei um eine Predigt des Basilius von Cäsarea auf die Geburt Jesu, welche die angesprochenen Fragen vor einem breiteren Publikum aufgreift. Die Homilie liegt zeitlich wohl zwischen den beiden anderen Texten.

Der Brief des Epiphanius von Salamis gegen die Antidikomarianiten

Der erste Text, der hier behandelt werden soll, ist also ein Brief des Epiphanius von Salamis an die Kirche in Arabien. Dieses Schreiben wurde wohl um 370 verfasst und fand einige Jahre später Aufnahme in das *Panarion.*[10] Der zypriotische Bischof setzt sich darin mit den so genannten Antidikomarianiten auseinander. Dies war nach Epiphanius eine Gruppe, „die zu behaupten wagte, dass die heilige Maria nach der Geburt Christi mit einem Mann verkehrt habe" (ἐτόλμησαν λέγειν τὴν ἁγίαν Μαρίαν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν ἀνδρὶ συνῆφθαι).[11] Da es uns neben Epiphanius an Quellen zu dieser Gruppierung mangelt, kann man das Profil der Antidikomarianiten nur aus den Ausführungen des Bischofs von Salamis erheben. Ihm zufolge berief sich diese Gruppe gegen die *virginitas post partum* auf die im Neuen Testament erwähnten Geschwister Jesu. Wichtige Einwände fanden die Antidikomarianiten außerdem in Mt 1,18 und 1,25. Epiphanius unterstellt ihnen darüber hinaus aber auch ganz allgemein die Ablehnung des asketischen Ideals.[12] Im Folgenden sollen die Argumente des Epiphanius für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens

10 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,2,1 24,6 (GCS 37, 452 475). Zur Datierung des Schreibens vgl. Kösters, Trinitätslehre, 37 41. Die Zusammenstellung des *Panarions* wird meist für die Zeit um 375 377 angenommen. Zu diesem Werk vgl. allgemein auch Pourkier, Hérésiologie.

11 Epiphanius, *haer.* 78,1,3 (GCS 37, 452). Epiphanius unterstellt den Antidikomarianiten, dass „sie Feindschaft gegenüber der Jungfrau hegen, ihren Ruhm schmälern wollen und durch Neid und Irrtum dazu getrieben die Gedanken der Menschen beschmutzen wollen". Ebd. Zu dieser Gruppe vgl. auch Fernández, Mariologia, 138 ff.

12 Vgl. u. a. Epiphanius, *haer.* 78,9,2 f; 17,1 f u. 22,1 (GCS 37, 459; 467 u. 472). Aus 7,1 (456) wird deutlich, dass Epiphanius' Wissen über die Antidikomarianiten auf Hörensagen beruht: „Ich habe von einem gehört, dass einige über diese [Maria] zu behaupten wagen, sie habe nach der Geburt des Erlösers mit einem Mann [geschlechtlich] verkehrt".

kurz vorgestellt werden, von besonderem Interesse sind dabei vor allem diejenigen Passagen, die einen Bezug zu Mt 1,18 – 25 aufweisen.

Epiphanius sieht sich bezüglich der Mariologie in einer Art Zwei-Fronten-Krieg. Zwischen den so genannten Kollyridianer(inne)n, die seiner Darstellung nach Maria kultisch verehren,[13] und den Antidikomarianiten, möchte er die *via media* beschreiten, also die Mutter Jesu nicht zu stark herausheben, sie aber auch nicht herabwürdigen.[14] Gegen Letztere betont er, dass Maria „weder nach der Schwangerschaft noch vor der Schwangerschaft mit dem Erlöser fleischlich [mit einem Mann] verkehrt habe“ (οὐ συνήφθη σαρκὶ μετὰ τὴν κύησιν, οὐδὲ πρὸ τῆς κυήσεως τοῦ σωτῆρος).[15] Das erste Argument, das der Bischof von Salamis gegen die Antidikomarianiten anführt, ist der Titel Jungfrau, der Maria immer und überall beigelegt wird, und ihren tugendhaften Charakter klar zum Ausdruck bringt: „Unbefleckt blieb nämlich die Heilige“ (ἄχραντος γὰρ διέμεινεν ἡ ἁγία).[16] Allein der Zusatz Jungfrau zum Namen Maria belegt nach Epiphanius schon die lebenslange Virginität Mariens.

Hierauf nimmt der Bischof von Salamis die Beziehung zwischen Josef und Maria in den Blick, seine Ausführungen sind dabei stark vom *Protevangelium Jacobi* geprägt. Josef wird zwar in rechtlicher Hinsicht als Marias Ehemann bezeichnet, aber Maria wurde ihm nicht zur ehelichen Vereinigung übergeben, sondern nur zum Schutz.[17] Epiphanius betont in diesem Zusammenhang auch, dass in Mt 1,18 von Maria nicht als Ehefrau, sondern als Verlobte Josefs die Rede sei.[18] Es besteht keine wirkliche Ehe zwischen beiden, Josef ist lediglich Zeuge der wunderbaren Ereignisse um die Geburt Jesu.[19] Josef war

13 Zu den Kollyridianern vgl. u. a. Epiphanius, *haer.* 78,23,3 f u. 79,1 9 (GCS 37, 473 u. 475 484). Dölger, Marienverehrung, 107 140. Shoemaker, Epiphanius, 371 401.

14 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,22,5 f; 23,1 5 u. 10 f (GCS 37, 472 474). In 23,1 (472) geht Epiphanius zunächst kurz auf den Subordinatianismus und den Modalismus ein, um zu zeigen, dass Extrempositionen zur Häresie führen. Vor diesem Hintergrund wendet er sich dann der Mariologie zu.

15 Epiphanius, *haer.* 78,23,11 (GCS 37, 474). Epiphanius hat hier wohl die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, nicht nur die *virginitas ante partum* im Blick. Das Nomen κύησις kann die Empfängnis, aber auch die Geburt meinen. Vgl. z. B. ebd. 9,1 u. 12,7 (459 u. 463).

16 Epiphanius, *haer.* 78,6,2 (GCS 37, 456). In 6,1 stellt Epiphanius folgende rhetorische Frage: „Wer hat es irgendwann oder irgendwo einmal gewagt, den Namen der heiligen Maria zu nennen und, wenn er gefragt wurde, nicht sofort hinzugefügt: die Jungfrau?“

17 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,8,4 (GCS 37, 458 f): „[…] er [Josef] nahm die Jungfrau nicht zum Beischlaf (εἰς χρῆσιν), sondern sie wurde ihm eher zum Schutze (εἰς τὸ φυλάττειν) anvertraut“. Vgl. auch ebd. 7,2 4 (457). In 7,2 f sind v. a. durch das Stichwort κλῆρος deutliche Berührungen zu *Protev.* 9,1 (FC 18, 112) spürbar.

18 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,8,2 (GCS 37, 458). Um jegliche geschlechtliche Dimension der Beziehung zwischen Josef und Maria auszuschließen, führt Epiphanius hier Mt 1,18 und 1,25 an: „‚Als Maria verlobt war‘ (μνηστευθείσης), heißt es nämlich, er [Matthäus] sagt nicht, als sie verheiratet war (γαμηθείσης); und anderswo [heißt es] wieder: ‚Er erkannte (ᾔδει) sie nicht‘“. Auffällig ist, dass Epiphanius in Mt 1,25 εἰδέναι statt γινώσκειν benutzt, aber trotzdem die Bedeutung „Geschlechtsverkehr haben“ anzunehmen scheint. Vgl. hierzu auch u. a. 20,1 (470).

19 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,7,3 f (GCS 37, 457). Epiphanius betont in 7,3, dass Josef nur „aufgrund der Rechtslage (διὰ τὸν νόμον) Ehemann“ Mariens „heißt“. In 7,10 (458) stellt der Bischof von

nach Darstellung des zypriotischen Bischofs außerdem zum Zeitpunkt der Heirat mit Maria bereits ein Greis und Witwer.[20] Das hohe Alter Josefs ist nach Epiphanius geradezu ein Beweis für die dauerhafte Virginität Mariens.[21] Daneben stellt der Bischof für seine Beweisführung aber auch Josefs charakterliche Integrität heraus, in diesem Zusammenhang lässt er Mt 1,19 anklingen. Josef wird hierbei jedoch nicht nur „gerecht“ (δίκαιος), sondern auch „gottesfürchtig“ (φοβούμενος τὸν θεὸν) genannt.[22] Darüber hinaus betont Epiphanius aber auch mehrfach die Scheu, welche Josef aufgrund der wunderbaren Empfängnis und Geburt Mariens empfand. Vor diesem Hintergrund ist für ihn eine sexuelle Beziehung zwischen beiden geradezu undenkbar.[23]

Mit dem Stichwort Witwer legt Epiphanius auch eine mit der lebenslangen Jungfräulichkeit Mariens kompatible Lösung für die im Neuen Testament genannten Geschwister Jesu vor. Diese sind in Rückgriff auf das *Protevangelium* Kinder aus der ersten Ehe Josefs,[24] mit denen Jesus zusammen aufwuchs. Vor diesem Hintergrund ist die Rede von Brüdern des Herrn berechtigt, wenn sie nach Epiphanius auch nicht den wirklichen Tatsachen entspricht.[25] In diesem

Salamis fest: „Denn als Maria mit Josef vermählt war, schien sie [nur] die Ehefrau des Mannes zu sein, sie hatte [aber] keine körperliche Verbindung zu ihm“. Vgl. auch ebd. 13,4 (464). Insge samt vgl. hierzu auch Fernández, Mariologia, 128 132.

20 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,7,5 (GCS 37, 457): „Denn wie konnte ein so alter Greis (ὁ τοσοῦτος γέρων) die Jungfrau zur Ehefrau haben, da er schon von seiner ersten Ehefrau her Witwer war mit so vielen Jahren?“ Vgl. zum Hintergrund *Protev.* 9,2 (FC 18, 112). Nach Epiphanius ist Josef zur Zeit der Empfängnis Jesu bereits um die 80 Jahre alt oder sogar etwas darüber. Vgl. Epi phanius, *haer.* 78,8,2 u. 4 f (GCS 37, 458 f).

21 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,14,4 (GCS 37, 465): „‚Belehrt uns nicht die Natur selbst‘ (1 Kor 11,14), da der Mann alt (πρεσβύτης) war, weit fortgeschritten an Lebensalter, groß geworden unter den Männern, ein treuer Charakter, eine ehrwürdige Erscheinung?“ Vgl. auch ebd. 20,3 (470). Epiphanius versucht aus den Evangelien (Mt 12,46 f; Joh 2,1 4; 7,4 f; 19,25 ff) zu belegen, dass Josef zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu bereits tot war. Nach seiner Darstellung stirbt Josef mit weit über 90 Jahren kurz nach den in Lk 2,41 51 erzählten Ereignissen. Vgl. hierzu ebd. 9,6 10,10 u. 13,1 f (460 f u. 463 f).

22 Epiphanius, *haer.* 78,8,4 u. 14,4 (GCS 37, 459 u. 465).

23 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,8,4 (GCS 37, 459): „Zweitens aber war wohl auch er selbst ganz und gar ‚gerecht‘ (Mt 1,19) und, als er gehört hatte, dass ‚das [Kind] in ihr vom Hl. Geist ist‘ (Mt 1,20), wagte er nach einem solchen Heilsgeschehen nicht einmal die Absicht zu hegen, das Gefäß zu gebrauchen, das gewürdigt worden war, den aufzunehmen, den Himmel und Erde wegen des Übermaßes seiner Herrlichkeit nicht aufnehmen konnten“. Vgl. auch ebd. 15,1 4 (465 f).

24 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,7,6 u. 8,1 (GCS 37, 457 f). Nach Epiphanius hatte Josef mit seiner ersten Frau, die auch aus dem Stamme Juda kam, sechs Kinder. In 8,1 (458) werden diese Kinder namentlich aufgezählt. Die Namen der vier Söhne Jakobus, Joses, Judas und Simon entnimmt der Bischof Mk 6,3, die Namen der beiden Töchter Maria und Salome stammen wohl aus Mk 15,40; 16,1 und Joh 19,25. Jedenfalls beruft sich Epiphanius in 7,6 (457) ausdrücklich auf diese beiden Evangelien. Nach 8,1 (458) war Josef bei der Geburt des Jakobus etwa 40 Jahre alt. Damit soll es wohl als chronologisch unmöglich dargestellt werden, dass Maria die Mutter der Kinder Josefs ist. Vgl. hierzu auch ebd. 9,1 6 (459 f).

25 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,7,9 f (GCS 37, 458). Der Bischof von Salamis verweist hier darauf, dass Jakobus als Bruder Jesu galt, er zitiert auch Gal 1,19. Das Verhältnis zwischen beiden beschreibt er in 7,9 aber folgendermaßen: „Bruder des Herrn wird dieser genannt wegen des gemeinsamen

Zusammenhang geht der Bischof auch auf die Bezeichnung Josefs als Vater Jesu ein – in Analogie zu den Brüdern Jesu kann Josef als dessen Vater bezeichnet werden –, Epiphanius betont aber, dass er natürlich nicht sein Vater war.[26] Ebenso wenig ist Maria die Mutter der so genannten Herrenbrüder, als Belegstelle für seine These führt der Bischof von Salamis Joh 19,26 f an. Hätte Maria neben Jesus tatsächlich weitere Kinder gehabt, wäre sie nicht dem Lieblingsjünger ihres Sohnes anvertraut worden.[27] Mit Blick auf die Herrenbrüder findet sich im *Panarion* darüber hinaus auch noch eine Art *argumentum e minore ad maius* für die immerwährende Virginität Mariens. Der Bischof von Salamis betont die asketische Lebensweise der Geschwister Jesu, vor allem des Jakobus. Nach Epiphanius ist vor diesem Hintergrund erst recht auf eine jungfräuliche Beziehung zwischen Josef und Maria zu schließen.[28]

Für die *virginitas post partum* wird darüber hinaus auch eine Analogie aus dem Naturreich angeführt. Nach Darstellung des Epiphanius wird bei der Geburt von Löwen die Gebärmutter der Löwin mitherausgerissen und somit weitere Nachkommenschaft unmöglich gemacht. Aufgrund von Gen 49,9 und Offb 5,5 überträgt der Bischof von Salamis dieses Bild auf die Geburt Jesu und sieht darin einen Hinweis, dass Maria zeitlebens jungfräulich blieb.[29]

Als weiteres Argument gegen die Antidikomarianiten führt Epiphanius das angeblich sexuell enthaltsame Leben der Propheten und Hohepriester an. Mit Rückgriff auf Jes 8,3 stellt er Maria dann ebenfalls als Prophetin dar.[30] In diesem Kontext verweist der Bischof von Salamis auch auf die Jungfräulichkeit Theklas

Aufwachsens (διὰ τὸ ὁμότροφον), nicht der Natur nach, sondern der Gnade nach“. Darüber hinaus werden nach Epiphanius die Kinder Josefs auch wegen der Verbindung zwischen diesem und Maria als Geschwister Jesu bezeichnet. Vgl. auch ebd. 13,4 (464).

26 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,7,11 f (GCS 37, 458). Nach Epiphanius wird Josef zwar als Vater Jesu bezeichnet als Belegstellen führt er Lk 3,23 und 2,48 an , dieser ist im physischen Sinne allerdings nicht sein Vater: „[…] obwohl Josef selbst keine Gemeinschaft bezüglich der Zeugung des Erlösers dem Fleische nach hatte, wird er als Vater gerechnet der Heilsordnung nach, […]“. Ebd. 7,11.

27 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,10,9 13 (GCS 37, 461).

28 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,14,1 3 (GCS 37, 464 f). Epiphanius betont hier zunächst, dass Jakobus asketisch als Nasiräer lebte. Vgl. auch ebd. 13,2 5 (364). In 14,3 (465) stellt der Bischof dann folgende Frage: „Wenn nämlich schon die Kinder Josefs den Stand der Jungfräulichkeit [zu bewahren] und das Werk der Nasiräer [zu ehren] wussten, um wie viel mehr wusste der greise und ehrwürdige Mann die keusche Jungfrau zu bewahren und das Gefäß, in dem die Erlösung der Menschen Wohnung nahm, zu ehren?“

29 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,12,1 7 (GCS 37, 462 f). In 12,7 (463) kommt Epiphanius zu folgendem Schluss: „Eine Löwin wird kein zweites Mal schwanger. So weiß nun auch Maria nichts von einer weiteren Schwangerschaft, nichts von einer leiblichen Verbindung die heilige Jungfrau“. Zum Hintergrund vgl. Stamatiou/Weckwerth, Löwe, 259 u. 274 f.

30 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,16,1 5 (GCS 37, 466 f). Als Beispiel für das ehelose Leben von Pro pheten „wegen des Dienstes am Größeren“ führt Epiphanius Mose an, außerdem verweist er auf 1 Kor 7,5.

und der Töchter des Philippus. In einer Art Erst-Recht-Schluss steht die *virginitas post partum* für Epiphanius vor diesem Hintergrund außer Frage.[31]

Erst im letzten Teil des Briefes über die Antidikomarianiten wendet sich der zypriotische Bischof den exegetischen Fragen zu Mt 1,18 – 25 zu. Aus dem Text lässt sich schließen, dass Epiphanius sich hier mit konkreten Einwänden gegen die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens auseinandersetzen muss.[32] Die erste Schwierigkeit, mit der er sich zu beschäftigen hat, findet sich in Mt 1,18, näher hin in der Formulierung: „[…] ehe sie zusammengekommen waren" (πρὶν ἤ συνελθεῖν αὐτοὺς). Nach Epiphanius ist die Konjunktion πρίν nicht im Sinne eines späteren „Zusammenkommens" (συνέλευσις) zu verstehen, eine sexuelle Beziehung zwischen Josef und Maria wird noch einmal dezidiert ausgeschlossen. Der temporale Nebensatz hat Epiphanius zufolge vielmehr den Sinn, die jungfräuliche Empfängnis Jesu zu betonen.[33] Mt 1,19 ff führt der Bischof von Salamis hierauf zur Unterstützung seiner Argumentation an.[34]

Die zweite Stelle, die Epiphanius ausführlich diskutiert, stammt aus Mt 1,25: „Er erkannte sie aber nicht, bis sie ihren Sohn gebar, den Erstgeborenen" (καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον). Zunächst setzt er sich dabei mit dem Begriff πρωτότοκος auseinander. Nach Epiphanius ist aufgrund dieses Terminus nicht von weiteren Kindern Mariens auszugehen, jedenfalls ist in der Schrift nirgends namentlich von solchen die Rede. Der Bischof von Salamis betont, dass in Mt 1,25 zwar von „ihrem Sohn", aber nicht von „ihrem", sondern „dem Erstgeborenen" gesprochen wird.[35] Den Begriff πρωτότοκος sucht er aber auch mithilfe des Titels „Eingeborener" (μονογενής) und in Rückgriff auf Kol 1,15 mit „Erstgeborener der ganzen Schöpfung" (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) auszulegen. Letzteres wird von Epiphanius dezidiert antiarianisch interpretiert: Der Sohn gehört nicht zur Schöpfung, sondern ist deren Mittler.[36] Wie Christus der erste und einzige

31 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,16,6 8 (GCS 37, 467). Epiphanius sieht in der Jungfräulichkeit den Grund für die prophetische Begabung der vier Töchter des Philippus. Vgl. Apg 21,9.

32 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,17,1 3 (GCS 37, 467). Epiphanius stellt die gegnerische Position nicht ausführlich dar, sie ist v. a. aus seiner Auslegung zu rekonstruieren. Vgl. hierzu insgesamt auch Fernández, Mariologia, 153 156.

33 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,20,2 4 u. 21,1 (GCS 37, 470 f). In 21,1 (471) heißt es: „Keiner soll aber aufgrund der Aussage: ‚ehe sie zusammengekommen waren' (Mt 1,18) glauben, dass sie nachher zusammenkamen. Denn keiner hat dafür einen Beleg oder Hinweis, sondern, um die Empfängnis des Erlösers als unbefleckt aufzuzeigen, hat die Schrift dies betont".

34 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,20,4 6 (GCS 37, 470 f). In 20,4 f zitiert bzw. paraphrasiert Epiphanius Teile aus Mt 1,19 ff. Dass selbst Josef eine außereheliche Ursache für die Schwangerschaft Mariens vermutete und sie deshalb heimlich entlassen wollte, sieht der Bischof z. B. als Beleg für die jungfräuliche Empfängnis an.

35 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,17,4 (GCS 37, 467 f): „Es heißt nämlich nicht: Sie gebar ihren Erstgeborenen, sondern: ‚Er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar', und es heißt nicht ihren Erstgeborenen, sondern ‚den Erstgeborenen' (Mt 1,25)". In der Formulierung „ihren Sohn" sieht Epiphanius überdies einen Hinweis auf das wirkliche Menschsein Christi. Vgl. ebd. 17,5 (468) u. 21, 2 (471).

36 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,17,4 6 (GCS 37, 467 f). In 17,5 (468) heißt es: „Dieser ist es nämlich,

Sohn des Vaters ist, so ist er auch der erste und einzige Sohn der Jungfrau.[37] Darüber hinaus betont der Bischof von Salamis, dass man aus der Bezeichnung „Erstgeborener unter vielen Brüdern“ (πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς) in Röm 8,29 ebenfalls nicht auf weitere Kinder Mariens schließen dürfe, sondern dass hier die Funktion Christi als Heilsmittler angesprochen sei.[38]

Das zweite Problem in Mt 1,25 scheint darin bestanden zu haben, dass die Antidikomarianiten aus dem Verb „erkennen“ (γινώσκειν) und der temporalen Subjunktion „bis“ (ἕως) den Schluss zogen, Josef und Maria hätten nach der Geburt Jesu miteinander geschlafen.[39] Auffällig ist, dass Epiphanius der Konjunktion ἕως keinerlei Aufmerksamkeit schenkt. Dies ist darin begründet, dass der Bischof von Salamis das Verbum γινώσκειν nicht, wie häufig in der Bibel und auch in Mt 1,25, als Euphemismus für den Geschlechtsverkehr versteht, sondern in der ursprünglichen Wortbedeutung.[40] Er interpretiert das γινώσκειν mithilfe, ja ersetzt es durch das Verb εἰδέναι. Dies führt zur folgenden Auslegung von Mt 1,25: „Er wusste sie also nicht, bis er das Wunder sah, er wusste das an ihr geschehene Wunder nicht, bis er das von ihr geborene Kind sah“ (οὐκ ᾔδει οὖν αὐτήν ἕως οὗ εἶδει τὸ θαῦμα, οὐκ ᾔδει αὐτῆς τὸ θαῦμα ἕως ὅτου εἶδε τὸ γεγεννημένον ἐξ αὐτῆς).[41] Nach Epiphanius liegt die Sinnspitze von Mt 1,25 darin, dass Josef das Geheimnis Mariens, die ihr zuteil gewordene Gnade und Ehre erst bei der Geburt Jesu tatsächlich durchschaut. Eine solche Auslegung sieht in Mt 1,25 keine Schwierigkeit für die *virginitas*

der vom Apostel ‚Erstgeborener der ganzen Schöpfung‘ (Kol 1,15) genannt wurde, er gehört nicht zur Schöpfung, sondern wurde vor der Schöpfung geboren“. In 17,6 (468) betont Epiphanius mit Nachdruck, dass Christus „nicht der Ersterschaffene, sondern der Erstgeborene“ (οὐ […] πρωτόκτιστος, ἀλλὰ πρωτότοκος) ist. Vgl. auch ebd. 21,2 (471).

37 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,21,3 f (GCS 37, 471): „Der nämlich wahrhaft der Erstgeborene des Vaters oben vor aller Schöpfung ist, wird Erstgeborener genannt, nicht weil andere nach ihm aus dem Vater geboren worden sind. Er hat nämlich keinen zweiten Bruder, weil er der Eingeborene ist. So ist er auch bei der Ankunft im Fleisch allezeit der Erstgeborene Mariens, er ist der Eingeborene Mariens, da er keinen zweiten Bruder aus ihr hat“.

38 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,21,2 (GCS 37, 471). Epiphanius deutet die Formulierung „Erstgeborener unter vielen Brüdern“ in dem Sinne, dass Christus den Zugang zur Gotteskindschaft eröffnet. In 19,1 3 (469 f) bringt er die Begriffe Erst und Eingeborener mit der Vernichtung des Bösen in Zusammenhang. Christus wird hier außerdem in Rückgriff auf Lk 2,23 als derjenige beschrieben, der „wahrhaft den Mutterschoß der Mutter öffnet“ bzw. „der den Mutterschoß der Jungfrau öffnete“. Ebd. 19,3.

39 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,17,2 (GCS 37, 467).

40 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,20,1 (GCS 37, 470): „Aber doch erkannte Josef Maria, wenn auch kein Erkennen im Sinne des Beischlafs, kein Erkennen im Sinne der Gemeinschaft (οὐ κατὰ γνῶσίν τινα χρήσεως, οὐ κατὰ γνῶσιν κοινωνίας), sondern er erkannte sie, indem er die von Gott Geehrte ehrte. Denn er wusste nicht, dass sie von solcher Herrlichkeit sei, bis er sah, dass der Herr aus einer Frau geboren worden war“.

41 Epiphanius, *haer.* 78,17,9 (GCS 37, 468). Vgl. auch ebd. 17,7 f (468) u. 21,2 (471). In 17,8 heißt es: „Er [Josef] wusste sie [Maria] als Frau in ihrer Gestalt, als weiblich in ihrer Natur, als [Tochter] der Mutter Anna und des Vaters Joachim, als Verwandte der Elisabet, als [Abkömmling] ‚aus dem Hause und dem Geschlecht Davids‘ (Lk 2,4), er wusste aber nicht, dass irgendjemand auf der Erde solcher Ehre gewürdigt werden sollte, noch dazu eine Frau“.

post partum, letztlich sichert sie diese sogar ab.[42] Es ist nicht völlig auszuschließen, dass der Bischof von Salamis diese Stelle daneben auch wie Mt 1,18 im Sinne der Betonung der Jungfrauengeburt versteht.[43]

Der knappe Überblick über das Schreiben des Epiphanius gegen die Antidikomarianiten macht deutlich, dass der Streit um die Virginität Mariens gleichzeitig auch eine Auseinandersetzung um die richtige Auslegung einiger Stellen des Neuen Testaments war.[44] Der zypriotische Bischof wirft seinen Gegnern immer wieder ein falsches Schriftverständnis vor.[45] Gleichzeitig wird auch deutlich, dass sich an Maria der Streit um den Wert von Ehe und Jungfräulichkeit entzündete bzw. dass diese Diskussion mit Blick auf die Mutter Jesu und ihrer Beziehung zu Josef ausgetragen wurde. Epiphanius spricht der Ehe ihre Dignität nicht ab, lässt gleichzeitig aber seine Präferenz für die Ehelosigkeit erkennen.[46] Maria war seiner Ansicht nach nicht wirklich Ehefrau, sie ist vielmehr „immerwährende Jungfrau“ (ἀειπαρθένος).[47] Maria ist für den Bischof von Salamis „Urheberin der Jungfräulichkeit“ (ἀρχηγὸς τῆς παρθενίας)[48] und somit Vorbild für die asketische Lebensweise.[49] Der Bischof

42 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,15,1–4 (GCS 37, 465 f). Der Bischof von Salamis schildert hier zunächst die von Josef miterlebten wunderbaren Ereignisse bei der Geburt Jesu, was schließlich in die rhetorische Frage mündet: „Wie hätte er [Josef] es da wagen sollen, mit der so erhabenen und so ausgezeichneten heiligen Jungfrau Maria [ehelich] zu verkehren?“ Ebd. 15,4 (466).

43 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,20,6 (GCS 37, 471). Epiphanius zitiert hier zunächst einen Teil von Mt 1,18, hierauf ein Stück von Mt 1,25 und fährt dann fort: „… [dies] ist in derselben Weise zu verstehen (τοῖς αὐτοῖς ἐστιν ἑρμηνευόμενον), wegen der wunderbaren Erkenntnis bezüglich der Jungfrau, die bei Gott Ehre besitzt“.

44 Vgl. z. B. Epiphanius, *haer.* 78,9,1–6 (GCS 37, 459 f). Es geht hier um die im NT genannten Geschwister Jesu, u. a. um die Stelle Mt 12,47. Interessant ist, dass Epiphanius in 9,3 f (459) eingesteht, dass auch ihm die Auslegung dieser Stelle mit Blick auf die lebenslange Jungfräulichkeit Mariens zunächst gewisse Probleme bereitete.

45 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,7,1; 8,3; 11,5; 15,5; 17,3 u. 24,1 f (GCS 37, 456ff; 462; 466 f u. 474). In 7,1 (456 f) heißt es z. B.: „Denn die Unwissenheit derer, die den genauen [Sinn] der Hl. Schriften nicht verstehen und sich den Berichten nicht annähern, treibt stets denjenigen von einem zum anderen, der mithilfe des eigenen Verstandes hinter die Wahrheit kommen will“.

46 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,16,1 (GCS 37, 466). Epiphanius scheint hier auf die Position der Antidikomarianiten einzugehen und fragt: „Ist denn etwa die Ehe unschicklich? Ist etwa das Ehebett unrein? Ist nicht vielmehr ‚das Ehebett unbefleckt‘? (Hebr 13,4) Wird etwa die Ehe verfälscht?“ Aus den rhetorischen Fragen des Bischofs ist wohl zu schließen, dass seine Gegner Ehe und Jungfräulichkeit gleichwertig beurteilten. Epiphanius lehnt die Ehe natürlich nicht ab, stellt aber den Verzicht auf sie „im Dienst der höheren Sache“ heraus. Vgl. in diesem Zusammenhang auch ebd. 22,1–4 (472).

47 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,5,5; 10,13 u. 23,2 ff (GCS 37, 455; 461 u. 472 f). Den Begriff ἀειπαρθένος verwendet Epiphanius im Brief gegen die Antidikomarianiten fünfmal. Zur *virginitas post partum* bei Epiphanius vgl. allgemein auch Fernández, Mariologia, 140–160. Ob der Bischof von Salamis die *virginitas in partu* vertrat, ist fraglich, eine Stelle des Briefes scheint gegen die physische Unversehrtheit Mariens zu sprechen. Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,19,3 (GCS 37, 469 f). Fernández, Mariologia, 91–101. Zur Mariologie des Epiphanius allgemein vgl. auch Megyer, Mariologia. Gambero, Mary, 120–130.

48 Epiphanius, *haer.* 78,10,11 (GCS 37, 461). Im Hintergrund steht hier Joh 19,26 f. In 10,10 fragt Epiphanius, warum Maria von Jesus gerade Johannes und nicht einem der anderen Jünger

verwahrt sich gegen eine allzu starke Heraushebung der Mutter Jesu, in der Bestreitung ihrer lebenslangen Virginität sieht er allerdings eine Herabwürdigung Mariens. Dies ist für ihn letztlich Häresie.[50]

Die Schrift des Hieronymus von Stridon gegen Helvidius

Bei dem zweiten Text, der im Folgenden kurz vorgestellt werden soll, handelt es sich um den Traktat des Hieronymus über die beständige Jungfräulichkeit Mariens. Er wurde während des römischen Aufenthalts des Presbyters aus Stridon, wahrscheinlich im Jahre 383 verfasst.[51] Wohl auf Anregung asketischer Kreise Roms[52] wendet sich Hieronymus darin gegen die Ansichten des ebenfalls in der Stadt am Tiber lebenden Helvidius.[53] Dieser hatte als Reaktion auf die Schrift eines Mönches namens Carterius[54] ein Werk geschrieben, in dem er den Wert der Ehe herausstellte und ihre Gleichrangigkeit mit der Jungfräulichkeit propagierte. Eng damit verbunden war die Frage nach der

anvertraut wurde. Der Bischof verweist hierbei auf die Jungfräulichkeit. In 11,1 (461 f) weist Epiphanius übrigens ausdrücklich darauf hin, dass Joh 19,26 f nicht als Vorwand für das Syneisaktentum herangezogen werden kann. Hier spiegeln sich wohl exegetische Diskussionen, besser gesagt: Legitimierungsversuche seiner Zeit wider.

49 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,24,7 (GCS 37, 475). Epiphanius spricht hier von den „heiligen Kindern der Jungfräulichkeit, die mit der heiligen Maria ihren Anfang nahm“. In 8,5 (459) wird neben Maria auch Josef als Vorbild für die enthaltsam lebenden Christen genannt.

50 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,11,6; 15,4 f u. 23,2 f (GCS 37, 462; 466 u. 472 f). In 23,2 (473) nennt Epiphanius die Leugnung der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens z. B. die „gottloseste aller Bosheiten“ (πάσης μοχθηρίας δυσσεβέστατον). In 21,5 (471) betont er die Korrelation zwischen der Verehrung gegenüber Gott und Maria: „Wer den Herrn ehrt, ehrt auch das heilige Gefäß, wer aber das heilige Gefäß verunehrt, verunehrt auch seinen Herrn“. Vgl. aber auch ebd. 23,9 (474).

51 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 1 22 (PL 23, 183 206). Da eine kritische Ausgabe noch immer fehlt, ist auch weiterhin auf den bei Migne abgedruckten Text von D. Vallarsi zurückzugreifen. Zur Datierung des Traktats vgl. u. a. G. Rocca, Girolamo, 21 ff. Allgemein zur Schrift vgl. u. a. auch Casamassa, Girolamo, 225 235 u. 326 340. Opelt, Hieronymus, 28 36. Hunter, Helvidius, 48 ff. Jenal, Italia, 328 ff u. 446 450.

52 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 1 (PL 23, 183A 184A). Hieronymus nennt als Anlass des Traktats Anfragen von Brüdern bzw. deren Verärgerung: *rogatus a fratribus* […] *ob scandalum fratrum.* Helvidius scheint mit seinen Thesen also bei den monastisch lebenden Christen Roms für Aufsehen gesorgt zu haben. Vgl. zum Hintergrund z. B. auch Rocca, Girolamo, 23 46.

53 Zu Helvidius vgl. u. a. Jouassard, Helvidius, 139 159. Rocca, Girolamo, 55 60. Fraglich ist, ob Helvidius Laie war oder dem Klerus angehörte. Hieronymus sagt über ihn, dass er „sich als einziger auf der ganzen Welt sowohl für einen Laien als auch für einen Priester hielt“. Hieronymus, *Mar. virg.* 1 (PL 23, 183A). Obwohl die beiden Kontrahenten zur gleichen Zeit in der Stadt Rom lebten, kannten sie sich nicht persönlich. Vgl. ebd. 16 (200B). Nach dem Zeugnis des Gennadius war Helvidius Schüler des homöischen Bischofs Auxentius von Mailand. Vgl. Gennadius, *vir. ill.* 33 (TU 14/1, 73).

54 Zu Carterius vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 16 (PL 23, 200B). Rocca, Girolamo, 53 ff. Es sind daneben auch die Namensformen Craterius und Cartherius überliefert.

immerwährenden Virginität Marias. Helvidius lehnte diese ab und plädierte, gestützt auf einige Stellen des Neuen Testaments, u. a. Mt 1,18 – 25, für ein ganz normales Eheleben zwischen Josef und Maria nach der Geburt Jesu. Die Schrift des Helvidius ist nicht erhalten, sie kann aber zumindest teilweise aus der Erwiderung des Hieronymus rekonstruiert werden.[55]

Bereits in der Einleitung macht Hieronymus seine Position deutlich: Maria „ist" auch „nach der Geburt Jungfrau gewesen, die noch vor der Heirat Mutter gewesen ist" (*virginem* […] *fuisse post partum, quae fuit mater antequam nupta*).[56] Hierauf setzt er sich dann Schritt für Schritt mit den Thesen des Helvidius auseinander.[57] Dabei referiert er zunächst die Argumentation seines Gegners und sucht diese anschließend zu widerlegen. Zu Beginn des Traktats stehen die exegetischen Fragen im Vordergrund.[58] Nach Darstellung des Presbyters berief sich Helvidius für die Annahme eines ganz normalen Ehelebens Mariens nach der Geburt Jesu zuallererst auf Mt 1,18 ff und 24 f. Um seine Ansicht zu untermauern, verwies er dabei vor allem auf die Bezeichnungen Mariens als „Verlobte" (*desponsata* bzw. *sponsa*) in Mt 1,18 und als „Ehefrau" (*conjux* bzw. *uxor*) in Mt 1,20 und 24 sowie auf den Temporalsatz: „bevor sie zusammenkamen" (*priusquam convenirent*) in Mt 1,18. Helvidius schloss daraus auf den tatsächlichen Vollzug der Ehe zwischen Maria und Josef.[59]

In seiner Antwort weist Hieronymus auf Widersprüche in der Argumentation seines Gegners hin. Nach Hieronymus unterscheidet dieser nicht klar zwischen Braut und Gattin, sondern folgert Letzteres einfach aus Ersterem. Nach Hieronymus bedeutet der Status Marias als Verlobte, dass sie eben „noch nicht Ehefrau, noch nicht durch das eheliche Band verbunden war" (*necdum*

55 Vgl. u. a. Hieronymus, *virg. Mar.* 3; 5; 7a; 9; 11; 17; 18 (PL 23, 185BC; 188BC; 191BC; 192AB; 193C 194C; 201AB; 202AB). Rocca, Girolamo, 60 69.

56 Hieronymus, *virg. Mar.* 2 (PL 23, 185A). Die oben zitierte Aussage entstammt einem trinitarisch strukturierten Gebet. Hieronymus möchte „die Jungfräulichkeit der seligen Maria … vertei digen" bzw. „die Herberge ihres heiligen Schoßes […] vor jedem Verdacht des Beischlafs schützen".

57 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 9 (PL 23, 192A). Hieronymus spricht an dieser Stelle davon, „dass entsprechend dem Aufbau der Abhandlung" (*juxta disputationis ejus ordinem*) des Helvidius „auch der Aufbau seiner eigenen Antwort" (*etiam nostrae responsionis ordo*) gegliedert ist.

58 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 2 (PL 23, 185A): „Nur die Worte der Schriften sollen zugrunde gelegt werden. Genau mit den Zeugnissen, die er gegen uns herangezogen hat, soll er besiegt werden, damit er einsieht, dass er zwar lesen kann, was geschrieben steht, aber nicht verstehen kann, was durch fromme [Überlieferung] bestätigt ist".

59 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 3 (PL 23, 185BC). Hieronymus zitiert hier direkt aus der Schrift des Helvidius: „Siehe, sagt er, du hast Verlobte (*desponsatam*), nicht Anvertraute (*commendatam*), wie du sagst, und [es heißt] gewiss aus keinem anderen Grund Verlobte, außer wenn sie einmal heiraten wird (*nupturam*). Auch hätte der Evangelist über diejenigen, die nicht zusammen kommen werden, nicht gesagt: ‚bevor sie zusammenkamen' (Mt 1,18), weil keiner über einen, der nicht frühstücken wird, sagt, bevor er frühstückte. Hierauf wird sie auch vom Engel Ehefrau (*uxorem*) und Gemahlin (*conjunctam*) genannt". U.a. aus diesem Abschnitt wird deutlich, dass Helvidius gegen ein anderes Werk argumentierte: „wie du sagst" (*ut dicis*). Damit ist sicherlich die Schrift des Carterius in den Blick genommen.

uxorem, necdum maritali vinculo copulatam).[60] Dass Maria in Mt 1,20 und 24 Gattin genannt wird, ist nach Hieronymus nicht so zu interpretieren, als sei sie deshalb nicht mehr Braut bzw. Verlobte gewesen.[61] Im biblischen Sprachgebrauch sind die beiden Begriffe *uxor* und *sponsa* nach Darstellung des Presbyters fast als Synonyme anzusehen, als Belegstellen verweist er dabei auf Dtn 22,25 und 23 f sowie auf 20,7.[62] Dass Maria Gattin Josefs genannt wird, ist folglich kein Beleg für die Annahme, dass beide miteinander geschlafen hätten.

Hieronymus begnügt sich an diesem Punkt aber nicht mit der Widerlegung des Helvidius, sondern geht noch einen Schritt weiter und stellt die Frage, warum es von Maria heißt, sie habe als Verlobte, und nicht als Jungfrau Jesus empfangen. Er nennt hierfür drei Gründe: Zum einen könne im Neuen Testament so problemlos Josefs Stammbaum angeführt werden. Zum anderen musste Maria vor diesem Hintergrund keine Bestrafung für Ehebruch befürchten. Zum dritten hatte Maria auf diese Weise während der Flucht nach Ägypten in Josef einen „Beschützer“ (*custos*).[63] Nach Hieronymus war Maria verlobt, weil ihr als Jungfrau niemand geglaubt hätte, dass ihre Schwangerschaft vom Hl. Geist verursacht sei.[64] Aus diesem Grund und um Maria vor Verdächtigungen zu schützen, wird sie im Neuen Testament als Gattin Josefs und dieser als Vater Jesu bezeichnet, auch wenn dies nicht den tatsächlichen Gegebenheiten entsprach.[65]

Daneben setzt sich Hieronymus auch mit dem Argument des Helvidius auseinander, dass sich aus dem Nebensatz: „bevor sie zusammenkamen“ (Mt 1,18) auf den späteren Vollzug der Ehe zwischen Josef und Maria schließen lasse. Der Presbyter argumentiert hier zunächst rein philologisch, indem er

60 Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 185C 186A).

61 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 186C). Nach Hieronymus „hat“ Maria „deswegen, weil sie Ehefrau (*uxor*) genannt worden ist“ nicht „aufgehört, Braut (*sponsa*) zu sein“.

62 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 186C 187A). Hieronymus spricht in diesem Zusam menhang von einer „Gewohnheit der Hl. Schrift“ (*Scripturae divinae consuetudinem*).

63 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 187AB): „Wenn aber jemand Bedenken hat, weswegen sie als Verlobte, und nicht besser ohne Bräutigam oder, wie die Schrift sagt, Ehemann als Jungfrau empfing, soll er wissen, dass es dafür einen dreifachen Grund gibt. Erstens, damit durch den Stammbaum Josefs, dessen Verwandte Maria war, auch die Herkunft Mariens aufgezeigt wurde. Zweitens, damit sie nicht nach dem Gesetz des Mose als Ehebrecherin vom Volk gesteinigt wurde. Drittens, damit sie auf der Flucht nach Ägypten den Trost eines Beschützers, mehr noch als den eines Ehemannes hatte“. Beim dritten Grund wendet sich Hieronymus direkt gegen Helvidius, der ja behauptet hatte, dass Maria Josefs wirkliche Verlobte war und ihm nicht nur „anvertraut“ wurde. Ebd. 3 (185B). Vgl. auch ebd. 19 (203B).

64 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 187B). Um die Gefährdung Mariens deutlich zu machen, verweist Hieronymus hier auf Susanna (Dan 13,41). Darüber hinaus führt er ganz knapp auch die zwischen Juden und Christen umstrittene Interpretation von Jes 7,14 an: […] *in Hebraeo juvenculam scriptum esse, non virginem, id est, aalma, non bethula.*

65 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 187C 188B). Als Beispiele zitiert Hieronymus hier Lk 2,27.33.41.43.48. Für den Presbyter erweisen sich die Evangelisten gerade, indem sie Josef Vater Jesu nennen und so die allgemein verbreitete Anschauung ihrer Zeit wiedergeben, als historisch zuverlässig. Um deutlich zu machen, dass Josef nicht der wirkliche Vater Jesu war, wird hier nochmals Mt 1,20 zitiert.

die Beispielsätze seines Gegners *ad absurdum* führt.[66] Hieronymus weist darauf hin, dass mit *ante-* bzw. *priusquam* eingeleitete Temporalsätze zwar häufig eine tatsächliche Folge anzeigen, aber daneben auch nur eine beabsichtigte, jedoch nicht wirklich eintretende Folge in den Blick nehmen können.[67] Nach Hieronymus zeigt der Temporalsatz in Mt 1,18 an, dass die Heirat zwischen Maria und Josef unmittelbar bevorstand, als die Schwangerschaft Mariens offenkundig wurde.[68] Dieser Nebensatz verweist folglich darauf, dass Maria Jesus jungfräulich empfing, er sagt jedoch nichts über das eheliche Leben Mariens nach ihrer Niederkunft aus. Nach Ansicht des Presbyters war Josefs „Verlangen nach einem Zusammenkommen durch die Empfängnis des Mutterleibes“ nämlich schon „gestillt“ (*conveniendi desiderium uteri conceptione sublatum est*).[69]

Die zweite Schriftstelle, auf die sich Helvidius berief, ist Mt 1,25: „[…] und er [Josef] erkannte sie [Maria] nicht, bis sie ihren Sohn gebar“ (*et non cognoscebat eam, donec peperit filium*). Nach dem Referat des Hieronymus suchte dieser zunächst zu beweisen, dass das Verb *cognoscere* hier den Geschlechtsverkehr meine und nicht die übliche Wortbedeutung habe.[70] In einem zweiten Schritt argumentierte Helvidius dann mit Hilfe der temporalen Subjunktion *donec.* Dieses Wort nehme einen bestimmten Zeitpunkt in den Blick, nach dessen Ablauf ein bis dahin befristetes Ereignis eintrete. Mt 1,25 ist für Helvidius somit ein klarer Beleg dafür, dass Maria und Josef nach der Geburt Jesu sexuell miteinander verkehrten.[71] Wäre die Beziehung zwischen

66 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 186AB). Hieronymus greift hier das Vorbild des Helvidius auf und fügt selbst drei Beispielsätze an. Vgl. ebd. 3 (185C). Das dritte Beispiel ist seinem Gegner gegenüber äußerst polemisch: „Bevor Helvidius Buße tat, wurde er vom Tod überrascht. […] Oder [bedeutet dies], dass Helvidius [sofort] nach seinem Tod Buße tun muss, obwohl die Schrift sagt: ‚Wer aber wird in der Hölle vor dir ein Bekenntnis ablegen?‘ (Ps 6,6)“.

67 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 186B): „Ist es nicht vielmehr so zu verstehen, dass die Präposition: vor (*ante*), obwohl sie häufig die Folge mitteilt, bisweilen trotzdem nur das, was vorher beabsichtigt wurde, anzeigt? Daher ist es auch nicht notwendig, dass das Beabsichtigte [tatsächlich] geschieht, [und zwar dann] wenn etwas anderes dazwischengekommen ist, so dass das Beabsichtigte nicht [mehr] geschehen konnte“.

68 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 186B): „Wenn also der Evangelist sagt: ‚bevor sie zu sammenkamen‘ (Mt 1,18), zeigt dies an, dass der Hochzeitstermin ganz nah war, und darin ist schon der Punkt enthalten, dass diejenige, die zuvor noch Braut war, bereits anfing, Ehefrau zu sein, als ob er gesagt hätte: Bevor sie Küsse und Umarmungen austauschten, bevor sie die Hochzeitsnacht vollzogen, ‚wurde sie als schwanger befunden‘ (Mt 1,18)“.

69 Hieronymus, *virg. Mar.* 4 (PL 23, 186C).

70 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 5 (PL 23, 188BC). Vielleicht kann man daraus folgern, dass Carterius, gegen den sich ja die Schrift des Helvidius richtete, das Verb *cognoscere* nicht im Sinne des Geschlechtsverkehrs *(ad coitum)*, sondern im Sinne von Einsicht bzw. Wissen (*ad scientiam*) interpretierte. Hieronymus hält eine solche Diskussion allerdings für völlige Zeit verschwendung: *superfluo labore.*

71 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 5 (PL 23, 188C): „Hierauf will er zeigen, dass das Adverb: bis (*donec* oder *usque*) einen bestimmten Zeitpunkt anzeigt, nach dessen Verlauf das geschieht, was bis zu jenem vorherbestimmten Zeitpunkt nicht geschah. […] Es ist offenkundig, sagt er, dass sie nach der Geburt erkannt wurde, ihr Erkennen schob nur die Geburt des Sohnes auf“. Hieronymus

beiden auch *post partum* jungfräulich geblieben, hätte der Evangelist dies ja zum Ausdruck bringen können, wie dies in Gen 38,26 in Blick auf Juda und Tamar geschehen sei. Da sich diesbezüglich aber im Matthäusevangelium keine Aussage findet, schloss Helvidius auf den Vollzug der Ehe.[72]

In seiner Widerlegung geht Hieronymus nur ganz knapp auf das Wort *cognoscere* ein. Dieses Verbum kann Hieronymus zufolge in der Bibel selbstverständlich sexuelle Bedeutung haben und diese hat es auch in Mt 1,25, daneben kann es freilich auch eine geistige Tätigkeit in den Blick nehmen. Als Beleg für Letzteres zitiert er Lk 2,43.[73] Im Folgenden widmet sich der Gelehrte aus Stridon dann ausführlich dem Wort *donec*. Er führt ein ganzes Arsenal an Schriftstellen an, um zu zeigen, dass diese Subjunktion bzw. ihr Synonym *usque* zwar „häufig ein bestimmte Zeitspanne bezeichnet, häufig“ aber auch „eine unendliche“ (*saepe certum tempus* […] *significat, saepe infinitum*).[74] Als ersten Beleg zitiert er eine Stelle, die sich nur schwer identifizieren lässt, wahrscheinlich handelt es sich um eine Kombination aus Jes 43,11 bzw. 25 mit 46,4. Daneben führt er Mt 28,20; 1 Kor 15,25; Ps 122 (123),2; Gen 35,4 und Dtn 34,6 an. Mit diesen Beispielen möchte Hieronymus deutlich machen, dass die von Helvidius vertretene Deutung des Wortes *donec* z. T. absurde Auslegungen nach sich ziehen würde.[75] Für den Presbyter aus Stridon ist Mt 1,25 somit nicht nur Beleg für die *virginitas ante partum*, sondern vielmehr auch für die *post partum*. Wenn Josef auf einen Traum hin (Mt 1,20) Maria bis zur Geburt Jesu nicht berührte, so ist Hieronymus zufolge davon auszugehen, dass er angesichts der wunderbaren Ereignisse im Umfeld der Geburt danach erst recht nicht mit Maria die Ehe vollzog.[76] Die temporale Subjunktion *donec* ist zeitlich

zeigt, dass sich Helvidius für seine Argumentation auf Schriftbelege berief, er desavouiert sein Vorgehen allerdings als blindwütiges Um sich Schlagen: *more Andabatarum gladium in tene bris ventilans.*

72 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 7a (PL 23, 191BC): „Nach der Geburt erkannte er sie also, deren Erkennen er bis zur Geburt aufgeschoben hatte“. Vallarsi und in seinem Gefolge Migne verwenden die Kapitelnummer 7 und 8 jeweils doppelt, hier wird deshalb zwischen 7 und 7a bzw. 8 und 8a unterschieden.

73 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 6 (PL 23, 189A). Hieronymus nimmt sowohl für *cognoscere* als auch für *donec* eine zweifache Bedeutung an.

74 Hieronymus, *virg. Mar.* 6 (PL 23, 189A).

75 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 6 u. 7 (PL 23, 189A 190B). Hieronymus verweist hier z. B. auf die Verheißung der Gegenwart Christi bei seinen Jüngern „bis zum Ende der Welt“ (*usque ad consummationem saeculi*) in Mt 28,20. Die Interpretation des Helvidius würde dann in Kon sequenz nämlich zu der Annahme führen, dass Christus nach dem Ende der Welt von seinen Jüngern getrennt sein wird. Vgl. ebd. 6 (189B).

76 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 7 u. 8 (PL 23, 190B 191B). „[…] der Evangelist hat auf das hin gewiesen, an was man Anstoß hätte nehmen können, [und gesagt,] dass sie bis zur Geburt nicht von ihrem Mann erkannt wurde. Daraus sollten wir erst recht erkennen, dass sie auch nach der Geburt nicht erkannt wurde, von der er sich damals fernhielt, als er noch unsicher sein konnte über die Offenbarung“. Ebd. 7 (190BC). Hieronymus stellt hier die Situation von Mt 1,20 der jenigen nach den in Lk 2,8 38 und Mt 2,1 12 berichteten Ereignissen gegenüber. Der Presbyter

nicht so eng zu verstehen, wie Helvidius dies tut, sonst müsste man nach Hieronymus aufgrund von Mt 1,25 davon ausgehen, dass Josef sofort nach der Geburt Jesu mit Maria geschlafen habe. Es werden hier mögliche Konsequenzen der Deutung des Helvidius drastisch und zugespitzt ausgemalt, um die gegnerische Interpretation des *donec* als völlig abwegig darzustellen.[77]

Im Folgenden setzt sich Hieronymus mit einem weiteren Argument seines Gegners auseinander. In Lk 2,7 ist davon die Rede, dass Maria „ihren Sohn, den Erstgeborenen gebar" (*peperit filium suum primogenitum*). Daraus zog Helvidius den Schluss, dass die Mutter Jesu noch weitere Söhne zur Welt gebracht haben müsse, ansonsten würde seiner Meinung nach nicht vom Erst-, sondern vom „Eingeborenen" (*unigenitus*) gesprochen werden.[78] Auffällig ist, dass hier als Belegstelle für diese Diskussion Lk 2,7 und nicht, wie z. B. bei Epiphanius und Basilius, Mt 1,25 angeführt wird.[79]

In seiner Antwort verweist Hieronymus darauf, dass zwar „jeder Eingeborene ein Erstgeborener ist", aber „nicht jeder Erstgeborene ein Eingeborener" (*omnis unigenitus est primogenitus, non omnis primogenitus est unigenitus*).[80] Dass Jesus zu Recht als Erstgeborener bezeichnet wird, auch wenn ihm keine weiteren Geschwister folgen, wird u. a. durch den Hinweis auf Num 18,15 ff und Lk 2,22 ff belegt. Darüber hinaus führt der Presbyter Ex 12,29 an, um aufzuzeigen, zu welch absurder Auslegung die Interpretation des Helvidius an dieser Stelle führen würde.[81]

Eng mit dem eben angesprochenen Problem ist die Frage nach den Brüdern Jesu verbunden. Hieronymus berichtet, dass Helvidius für die These, Maria und Josef hätten nach der Geburt Jesu weitere Kinder bekommen, eine Reihe neutestamentlicher Stellen heranzog: Mt 12,46; Joh 2,12; 7,3 ff; Mk 6,3 bzw. Mt 13,55 f; Apg

aus Stridon bringt in 8 immer wieder mögliche Einwände seines Gegners zur Sprache. Aus dieser Passage ist u. a. zu entnehmen, dass auch Helvidius die *virginitas ante partum* vertrat.

77 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 8a (PL 23, 191C 192A): „Du darfst mir überhaupt keine Zeit spanne zwischen Geburt und Geschlechtsverkehr einfügen. [...] Die Wöchnerin soll noch vom Blut besudelt sein, die Hebammen sollen das schreiende Kind in Empfang nehmen, der Gatte soll die erschöpfte Ehefrau umarmen. So sollen sie die Hochzeit begehen, dass der Evangelist nicht gelogen hat". Nach Hieronymus führt die Deutung des Helvidius zur Annahme des so fortigen Geschlechtsverkehrs nach der Geburt. Die von Lev 12,2 ff vorgeschriebene Frist wäre dann nicht einmal abgewartet worden. Das Verhalten Josefs wäre in diesem Fall mit Jer 5,8 zu charakterisieren. Um dieses Szenario als völlig unwahrscheinlich erscheinen zu lassen, verweist Hieronymus u. a. auf die Gerechtigkeit Josefs (Mt 1,19) und auf die in Lk 2,7 beschriebene Situation.

78 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 9 (PL 23, 192B): „Er [Helvidius] will nämlich, dass Maria auch noch andere Söhne geboren hat. (...) Er stützt sich [auf Lk 2,7], um zu beweisen, dass nur der, der auch Brüder hat, Erstgeborener genannt werden kann, während derjenige, der der einzige Sohn seiner Eltern ist, als Eingeborener bezeichnet wird".

79 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,17,4 (GCS 37, 467 f). Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 Gambero).

80 Hieronymus, *virg. Mar.* 10 (PL 23, 192B): „Erstgeborener bedeutet nicht nur, dass es nach ihm auch noch andere gibt, sondern [vor allem] dass es vor ihm keinen gibt". Mit Ex 34,19 definiert Hieronymus Erstgeburt als „alles, was den Mutterschoß öffnet" (*omne quod aperit vulvam*).

81 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 10 (PL 23, 192B 193C).

1,14; Gal 1,19 und 1 Kor 9,5. Dass es sich bei den im Neuen Testament genannten Brüdern tatsächlich um Söhne Mariens handelt, wollte Helvidius mit dem Hinweis auf Mt 27,56; Mk 15,40.47; 16,1 und Lk 24,10 beweisen.[82]

In seiner Antwort geht Hieronymus zunächst auf die zuletzt genannte Behauptung seines Gegners ein. Zu ihrer Widerlegung verweist er recht knapp auf Joh 19,26 f. Wenn Maria neben Jesus weitere Kinder gehabt hätte, wäre sie wohl nicht dem geliebten Jünger anvertraut worden.[83] Ausführlich beschäftigt sich der Presbyter hierauf mit der Frage, wer dann die in den synoptischen Passionsberichten immer wieder erwähnte Maria, die Mutter des Jakobus, war. Er identifiziert sie mit der in Joh 19,25 genannten Schwester der Mutter Jesu und diese wiederum mit der dort ebenfalls angeführten Maria des Klopas bzw. Kleophas. Der Herrenbruder Jakobus wird mit Jakobus dem Kleinen sowie mit Jakobus, dem Sohn des Alphäus, einem aus dem Zwölferkreis, gleichgesetzt. Jakobus und die anderen Herrenbrüder werden auf diesem Wege zu Cousins Jesu, also zu Söhnen seiner Tante mütterlicherseits.[84] Um seine Argumentation abzusichern, untersucht Hieronymus hierauf die biblische Verwendung des Wortes Bruder. Dieses Lexem weist in der Hl. Schrift vier Bedeutungen auf: Es können damit natürliche Brüder, Angehörige desselben Volkes, Verwandte oder Freunde bzw. Glaubensbrüder angesprochen sein.[85] Vor diesem Hintergrund werden die Herrenbrüder von Hieronymus als Verwandte Jesu gedeutet. Seine Ansicht sucht er mit dem Hinweis auf zahlreiche Schriftstellen zu untermauern, u.a. werden Gen 13,8.11; 14,14.16; 29,12.15 und 31,37 angeführt.[86] Außerdem verweist Hieronymus auf eine Parallele zwischen der Bezeichnung Josefs als Vater Jesu und der seiner Verwandten als Brüder.[87]

82 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 11 (PL 23, 193C 194C). Man könnte vermuten, dass Helvidius hier gegen ein Erklärungsmodell argumentiert, welches in den Brüdern Jesu Söhne Josefs aus erster Ehe sehen will. Es geht ihm deshalb um den Nachweis, „dass die Herrenbrüder identisch sind mit den Söhnen Marias“ (*eosdem esse fratres Domini, filios Mariae*). Vgl. auch ebd. 12 (194C 195B).

83 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 13 (PL 23, 195B). Hieronymus wirft seinem Gegner hier auch vor, dass er Maria als „Witwe“ (*vidua*) bezeichnet, obwohl es dafür keinen Schriftbeleg gibt.

84 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 13 u. 14 (PL 23, 195B 197A). Das Hauptanliegen der Argumen tation des Hieronymus besteht darin, aufzuzeigen, „dass Maria, [die Mutter] des Jakobus und des Joses, nicht identisch mit der Mutter des Herrn ist“ (*non eamdem Mariam Jacobi et Josetis esse, quam matrem Domini*). Ebd. 14 (196C 197A). Für Hieronymus sind Maria, die Mutter des Jakobus und Joses, die Maria des Klopas, Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und die Frau des Alphäus eine einzige Person. Diese ist die Schwester Marias, also die „Tante“ (*matertera*) Jesu. Bei der Gleichsetzung der Maria des Klopas und der Mutter des Jakobus und des Joses ist er sich allerdings nicht ganz sicher. Zu einigen Wandlungen in der Auffassung des Hieronymus vgl. Blinzler, Brüder, 142 ff.

85 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 14 (PL 23, 197A): […] *natura, gente, cognatione, affectu.* Hiero nymus untersucht in 14 und 15 (197A 199C) die unterschiedliche Verwendung des Begriffs Bruder in der Hl. Schrift, für alle vier Verwendungsarten führt er mehrere biblische Beispiele an.

86 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 14 u. 15 (PL 23, 197B 198B u. 199BC). Die Bezeichnung Brüder für Verwandte definiert Hieronymus folgendermaßen: „Ferner werden aufgrund von Verwandt schaft (*cognatione*) diejenigen Brüder genannt, die von einer Familie, das heißt: [von einem] Geschlecht (*de una familia, id est, patria*) abstammen. Dies deuten die Lateiner als Abstam

Nachdem Hieronymus die exegetischen Fragen ausführlich diskutiert hat, wendet er sich im letzten Teil seiner Schrift den übrigen Argumenten seines Gegners zu. Zunächst befasst er sich knapp mit den von Helvidius angeführten Gewährsleuten.[88] Den von seinem Gegner genannten Tertullian lässt der Presbyter nicht als kirchliche Autorität gelten, Victorinus von Pettau interpretiert er hingegen als Zeugen für seine eigene Position. Darüber hinaus verweist Hieronymus aber auch selbst auf eine Reihe von Autoren des 2. Jahrhunderts, in denen er Stützen seines eigenen theologischen Standpunktes sieht.[89]

Hierauf setzt sich Hieronymus mit der These des Helvidius auseinander, dass Ehe und Virginität als gleichwertig zu betrachten seien. Dieser hatte die Bewertung der Ehe mit dem Glauben an die tatsächliche Menschwerdung Christi zu verbinden gesucht.[90] Der Presbyter aus Stridon leugnet eine ganz und gar menschliche Geburt Jesu nicht,[91] dennoch betont er noch einmal ausdrücklich, dass Maria auch nach der Geburt Jesu Jungfrau geblieben ist. Es finden sich nach Hieronymus keine Stellen im Neuen Testament, die eine gegenteilige Schlussfolgerung nahelegen würden.[92] Er geht sogar noch einen

mungsgemeinschaften (*paternitates*), da aus einer Wurzel eine große Schar an Nachkommen (*multa generis turba*) hervorgeht, wie in der Genesis". Ebd. 14 (197B). Nachdem Hieronymus die verschiedenen Verwendungen des Begriff Bruder untersucht hat, kommt er zu folgendem Ergebnis: „Es bleibt also nur übrig, entsprechend der vorherigen Erörterung die als Brüder zu verstehen, die aufgrund von Verwandtschaft so genannt werden, nicht aufgrund von Zuneigung, nicht aufgrund von Volkszugehörigkeit, nicht aufgrund der Natur". Ebd. 15 (199B).

87 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 16 (PL 23, 200B 201A): „Auf dieselbe Weise ist von Brüdern des Herrn die Rede gewesen, auf welche Josef Vater genannt worden ist, […]. Antworte mir, wie kann Jesus Sohn Josefs sein, der doch bekanntermaßen vom Hl. Geist gezeugt worden ist? War Josef wirklich sein Vater? Wenn du auch noch so blöd bist, wirst du dies doch nicht zu behaupten wagen? Oder wurde er nur dafür gehalten? Auf dieselbe Weise sollen sie als seine Brüder betrachtet werden, auf die er als sein Vater betrachtet worden ist". Hieronymus führt als ntl. Belegstellen hier Lk 2,48.33 u. Joh 1,45 an. Vgl. auch ebd. 4 (188B).

88 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 17 (PL 23, 201AB). Nach Hieronymus berief sich Helvidius auf Tertullian und Victorinus von Pettau. In den Werken Tertullians finden sich mehrere Belege dafür, dass dieser aus antidoketischer Motivation heraus von einer ganz normalen Geburt Jesu ausging. Evtl. nahm der Nordafrikaner überdies für die Zeit nach Jesu Geburt auch eine Ehe zwischen Josef und Maria an, aus der Kinder hervorgingen. Vgl. u. a. Koch, Adhuc, 3 7. Ders., Virgo, 8 17. Rocca, Girolamo, 85 ff. Dunn, Virginity, 467 484. Der Verweis auf Victorinus ist aufgrund der erhaltenen Quellen nicht überprüfbar. Vgl. Rocca, Girolamo, 87.

89 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 17 (PL 23, 201B 202A). Hieronymus nennt hier namentlich Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Irenäus von Lyon und den Apologeten Justin. Vgl. dazu Rocca, Girolamo, 87 ff. In den erhaltenen Schriften der genannten Autoren finden sich allerdings weder Belegstellen für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens noch für die hieronymianische Theorie hinsichtlich der Brüder Jesu.

90 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 18 u. 22 (PL 23, 202AB, 206A). Nach Helvidius ist die Vorstellung, „dass Maria nach der Geburt ehelichen Verkehr hatte" (*Mariam nupsisse post partum*), genauso wenig abzulehnen, als „dass Gott durch die Geschlechtsorgane einer Jungfrau geboren wurde" (*Deum per ginitalia virginis natum*). Ebd. 18 (202AB).

91 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 18 (PL 23, 202B 203A).

92 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 19 (PL 23, 203A): „Aber wie wir dies nicht leugnen, was geschrieben steht, so weisen wir das zurück, was nicht geschrieben steht. Dass Gott von einer Jungfrau

Schritt weiter und behauptet, dass nicht nur die Mutter Jesu, sondern „sogar Josef jungfräulich gelebt hat durch Maria, damit aus einer jungfräulichen Verbindung der jungfräuliche Sohn geboren wurde“ (*etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio virgo filius nasceretur*).[93] Hieronymus wendet sich in diesem Kontext auch ausdrücklich gegen die vom *Protevangelium* vertretene Position, die Herrenbrüder seien Kinder aus einer ersten Ehe Josefs.[94] Auch wenn hier *en passant* von einer Ehe zwischen Josef und Maria gesprochen wird, so betont Hieronymus doch ausdrücklich, dass Josef „eher Beschützer, als Ehemann“ Mariens „war“ (*custos potius fuit, quam maritus*).[95] Die Jungfräulichkeit Josefs ist nach Ansicht des Presbyters sogar der Grund, warum dieser für die Vaterrolle Jesu ausgewählt wurde. Im Folgenden schließt sich ein Lob der Jungfräulichkeit an, welche den Unbilden des Ehestandes gegenübergestellt wird. Für Hieronymus ist die Virginität die dem Neuen Bund entsprechende Lebensform, er beruft sich hierfür u. a. immer wieder auf 1 Kor 7.[96] Er betont zwar mehrfach, dass er die Ehe nicht desavouieren möchte, dennoch wird deutlich, dass er der Jungfräulichkeit einen eindeutigen Vorrang zubilligt.[97]

Auch wenn Hieronymus in seinem Werk gegen Helvidius Maria nicht direkt als Idealbild der Jungfräulichkeit herausstellt,[98] so zeigt der knappe Überblick über den Traktat doch, wie stark Anfang der 380er Jahre in Rom die Frage nach dem Wert der Virginität bzw. nach der Verhältnisbestimmung von ehelicher und jungfräulicher Lebensweise mit der Diskussion über die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens verbunden war. Diese Debatte wurde, und das belegt

geboren wurde, glauben wir, weil wir es lesen (*credimus, quia legimus*). Dass Maria nach der Geburt ehelichen Verkehr hatte, glauben wir nicht, weil wir es nicht lesen (*non credimus, quia non legimus*)“.

93 Hieronymus, *virg. Mar.* 19 (PL 23, 203B).

94 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 19 (PL 23, 203AB). Ohne das Apokryphon zu nennen, verwirft der Presbyter die dort vertretene Lösung für das Problem der sog. Herrenbrüder. Vgl. *Protev.* 9,2 (FC 18, 112). Evtl. hat Hieronymus hier aber gar nicht direkt diese Schrift, sondern zeitge nössische Werke im Blick. Vielleicht hatte sogar Carterius diese Theorie aufgegriffen. In 8a (PL 23, 191D 192A) wendet sich Hieronymus übrigens noch viel deutlicher gegen das *Protevan gelium*, er spricht dort von *apocryphorum deliramenta.*

95 Hieronymus, *virg. Mar.* 19 (PL 23, 203B). Der Presbyter formuliert hier in gewisser Weise die direkte Gegenposition zu Helvidius. Vgl. ebd. 3 (185B).

96 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 20 u. 21 (PL 23, 203B 206A). Rocca, Girolamo, 74 f.

97 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 19 (PL 23, 203A). Hieronymus will „die Ehe nicht verdammen, weil ja die Jungfräulichkeit selbst eine Frucht der Ehe ist“. Vgl. auch ebd. 20 (203BC). Trotzdem kommt er in 21 (204C) zu folgender Aussage: „Wir leugnen nicht, dass unter den Witwen, wir leugnen nicht, dass unter den Verheirateten heilige Frauen zu finden sind, aber nur diejenigen, die aufgehört haben, Ehefrauen zu sein, die sogar unter den Notwendigkeiten der Ehe die Keuschheit der Jungfrauen nachahmen“. Zum Hintergrund vgl. z. B. auch Hansen, Molestiae, 215 219.

98 An anderer Stelle spricht Hieronymus ausdrücklich von Maria als Vorbild, z. B. in einem Brief an Eustochium aus dem Jahr 384: „Stell dir die selige Maria vor, deren Reinheit so herausragend war, dass sie es verdiente, Mutter des Herrn zu sein“. Hieronymus, *ep.* 22,38,3 (CSEL 54, 203).

die Analyse der hieronymianischen Schrift ebenfalls, zuallererst und überwiegend anhand unterschiedlicher Auslegungen einiger neutestamentlicher Stellen ausgetragen.[99] In der Auseinandersetzung mit Helvidius entwickelte Hieronymus die für die westliche Tradition prägend werdenden exegetisch-philologischen Argumentationslinien.[100] Die Mutter Jesu ist für ihn „Tempel des Herrenleibes" (*templum Dominici corporis*) und „Heiligtum des Hl. Geistes" (*sanctuarium Spiritus Sancti*), in der Bestreitung ihrer lebenslangen Virginität sieht er eine frevelhafte Tat.[101] Der Presbyter aus Stridon entfaltet und systematisiert in seinem Traktat gegen Helvidius die Argumente für die *virginitas post partum* aber nicht nur, sondern geht auch entscheidend über den bisherigen Diskussionsstand hinaus. Indem er die Herrenbrüder als Vettern Jesu deutet, wird bei ihm neben Maria auch Josef zum Vorbild lebenslanger Jungfräulichkeit: […] *virginem eum mansisse cum Maria.*[102]

Die Predigt des Basilius von Cäsarea auf die Geburt Christi

Beim dritten Text, der hier vorgestellt werden soll, handelt es sich um eine Homilie zu Mt 1,18–2,12.[103] Auch wenn in der Vergangenheit bezüglich der Autorschaft des Basilius von Cäsarea immer wieder Zweifel angemeldet wurden, geht die neuere Forschung doch fast einhellig davon aus, dass es sich

99 Den vorwiegend exegetischen Charakter der Diskussion belegt allein schon die Tatsache, dass von 24 Kapiteln 16 Auslegungsfragen gewidmet sind. Darüber hinaus kann aber auch auf zwei programmatische Aussagen des Presbyters zu Beginn des Traktats hingewiesen werden: „[…] es ist die Axt des Evangeliums an die unfruchtbaren Wurzeln des Baumes zu legen […]" „Nur die Worte der Schriften sollen zugrunde gelegt werden" Hieronymus, *virg. Mar.* 1 u. 2 (PL 23, 184A u. 185A). Interessant ist, dass an zwei Stellen sogar textkritische Fragen erwähnt werden. Vgl. ebd. 8 u. 16 (191AB; 200C 201A). Vgl. insgesamt hierzu auch Milazzo, Utilizzazione, 21 45. Rocca, Girolamo, 83 ff.

100 Vgl. allgemein hierzu auch Niessen, Mariologie. Rocca, Girolamo, 92 96. Gambero, Mary, 204 215. Die *virginitas in partu* wird im Traktat gegen Helvidius nicht eigens thematisiert, einige Stellen scheinen einer solchen Vorstellung sogar in gewisser Weise zu widersprechen. Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 10 u. 18 (PL 23, 192BC; 202B). Andererseits betont Hieronymus ausdrücklich, dass bei der Geburt Jesu keine Hebammen nötig waren, Maria „wickelte das Kind selbst in Windeln, sie selbst war sowohl Mutter als auch Geburtshelferin". Ebd. 8a (192A). Vgl. hierzu auch Rocca, Girolamo, 76 82.

101 Hieronymus, *virg. Mar.* 16 (PL 23, 200A). Vgl. ebd. 8 (191A). In 16 (199C 200B) desavouiert Hieronymus seinen Gegner als Herostratos. Dieser hatte 356 v. Chr. den Tempel der Artemis in Ephesus in Brand gesetzt, um unsterblichen Ruhm zu erlangen. Vor diesem Hintergrund bezeichnet der Gelehrte aus Stridon die Bestreitung der dauernden Jungfräulichkeit Mariens durch Helvidius dann auch als *injuria*, *blasphemia* und *scelus*. In 4 (185C) spricht er von *impietas*.

102 Hieronymus, *virg. Mar.* 19 (PL 23, 203B).

103 Vgl. CPG 2913. Als Textgrundlage wird hier die kritische Edition von Gambero, Omelia, 175 200 benutzt. Vgl. auch PG 31, 1457C 1476A. Zur Überlieferung vgl. Gambero, Omelia, 29 57.

bei der Predigt um ein authentisches Werk des Kappadokiers handelt.[104] Die Homilie ist somit auf die Zeit des Episkopats des Basilius, also in die 70er Jahre des 4. Jahrhunderts zu datieren, sie wurde höchstwahrscheinlich in Cäsarea gehalten.[105] Nicht sicher zu entscheiden ist, ob wir es hierbei mit einer Weihnachts- oder Epiphaniepredigt zu tun haben. Das Thema der Homilie ist aber jedenfalls, wie Basilius direkt zu Beginn bemerkt, die „Geburt Christi“ (Χριστοῦ γέννησις).[106] Neben einigen dogmatischen Ausführungen am Anfang sowie dem Aufruf zu Freude und Dank über bzw. für die Menschwerdung Gottes am Ende enthält die Predigt überwiegend exegetische Passagen. Diese legen versweise die Perikope Mt 1,18 – 25 und daneben teilweise auch Mt 2,1 – 12 aus.[107] Im Folgenden steht die Exegese der matthäischen Geburtsankündigung Jesu im Fokus des Interesses, vor allem diejenigen Abschnitte, die einen Bezug zum Thema Jungfräulichkeit aufweisen.

Basilius von Cäsarea stellt zu Beginn des exegetischen Hauptteils zunächst die soteriologische Bedeutung der Inkarnation heraus und frägt hierauf nach „der Werkstätte der Heilsgeschichte“ (τὸ ἐργαστήριον τῆς οἰκονομίας) und den „Wirkursachen der Zeugung“ (ἀρχαὶ τῆς γεννήσεως). Als Antwort verweist er auf den „Leib der heiligen Jungfrau“ (παρθένου ἁγίας σῶμα) und nennt in Rückgriff auf Lk 1,35 den Geist und die Kraft Gottes.[108] Der Prediger spricht also eingangs ganz allgemein das Thema Jungfrauengeburt an, woraufhin er sich dann detailliert der Auslegung von Mt 1,18 – 25 zuwendet.[109]

104 Vgl. u. a. Söll, Kappadozier 178 185. Gambero, Omelia, 58 68. Der Umstand, dass die hier zu besprechende Predigt in der Mauriner Basilius Ausgabe von J. Garnier unter die *Dubia* eingereiht wurde, führte dazu, dass die Homilie lange Zeit in der Forschung kaum Beachtung fand. Dies scheint sich derzeit aber zu ändern. Vgl. z. B. DelCogliano, Tradition, 30 55. Das Verdienst dieses Beitrags ist es, dass darin die Quellen, aus denen Basilius schöpft, heraus gearbeitet werden. DelCogliano stellt v. a. die Bezüge zu Origenes und Euseb von Cäsarea heraus.

105 Nach Gambero, Omelia, 69 74 ist die Homilie auf die letzten Jahre des Basilius, also in den Zeitraum 376 78 zu datieren.

106 Basilius, *Chr. genet.* 1 (177 Gambero). Ob es sich bei dem Festtermin, an dem die vorliegende Predigt gehalten wurde, um den 25.12. oder 06.01. handelt, ist nicht mit letzter Sicherheit zu entscheiden. Die liturgische Entwicklung in Kappadokien ist in diesem Punkt nicht völlig klar. Das Fest wird von Basilius Θεοφάνια genannt, er spricht „vom Errettungsfest der Welt, vom Geburtstag der Menschheit“. Ebd. 6 (198). Vgl. hierzu u. a. Gambero, Omelia, 98 106. För ster, Anfänge, 198 213.

107 Aufgrund der Homilie ist als liturgische Lesung für das Fest Mt 1,18 2,12 anzunehmen. Die Ausführungen zu diesem Textabschnitt bilden auch den Hauptteil der Predigt. Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 3 6 (184 196 Gambero). Zu Beginn der Homilie geht Basilius auf die Geburt des Sohnes aus dem Vater und auf die Inkarnation ein. Vgl. ebd. 1 2 (177 182). Abschließend fasst er nochmals die zentralen theologischen Inhalte des Festes zusammen und ruft die Gemeinde auf, dieses gebührend zu begehen. Vgl. ebd. 6 (196 200). Vgl. auch Gambero, Omelia, 75 ff.

108 Vgl. Basilius, *Chr. genet*. 3 (182 ff Gambero).

109 Der Übergang von den allgemein theologischen Ausführungen zur Exegese der mt. Geburts ankündigung wird durch folgenden Aufruf markiert: „Doch höre lieber die Worte des Evan geliums selbst!“ Basilius, *Chr. genet*. 3 (184 Gambero).

Maria ist nach Basilius für ihre heilsgeschichtliche Aufgabe aus mehreren Gründen besonders geeignet: Zunächst zitiert er Mt 1,18 und belegt damit den besonderen Status Mariens. Sie ist „sowohl Jungfrau als auch mit einem Mann verlobt“ (καὶ παρθένος, καὶ μεμνηστευμένη ἀνδρί). Durch diese doppelte Bestimmung Mariens wird nach Ansicht des Bischofs „die Jungfräulichkeit geehrt und die Ehe nicht geringgeschätzt“ (καὶ ἡ παρθενία τιμηθῇ, καὶ ὁ γάμος μὴ φαυλισθῇ). Maria steht nach Auffassung des Predigers somit für die beiden grundlegenden Lebensformen des Christentums.[110] Daneben hatte sie mit Josef einen Verlobten an ihrer Seite, der einerseits Zeugnis für ihre Reinheit ablegen, sie andererseits aber auch vor Verleumdungen beschützen konnte.[111] Als dritten Grund nennt Basilius, dass es zu dem durch göttlichen Ratschluss für die Menschwerdung bestimmten Zeitpunkt niemand geeigneteren für diese Aufgabe gab als Maria. Sie war durch ihre Reinheit ausgezeichnet, die Verlobung hatte ihre Jungfräulichkeit nicht beeinträchtigt.[112] Zugleich war sie aber – hier greift der Prediger wohl einen Gedanken des Ignatius von Antiochien auf – durch den Status der Verlobung vor den Nachstellungen des Satans geschützt. Der Teufel war nämlich nach Basilius aufgrund der Verheißung von Jes 7,14 gewarnt und deshalb „der Feind der Jungfräulichkeit“ (ὁ ἐπίβουλος τῆς παρθενίας).[113]

Im Anschluss daran wird Mt 1,18–25 Vers für Vers ausgelegt. Auch hierbei zeigt sich eine starke Fokussierung auf die Jungfräulichkeit Mariens. Josef beschließt Basilius zufolge, Maria aus Scheu vor ihrer geistgewirkten Schwangerschaft heimlich zu entlassen (Mt 1,19). Der Prediger geht hier also davon aus, dass der Verlobte Mariens den Grund für deren Gravidität von Anfang an kennt, „sich aber fürchtet, als Mann einer solchen Frau bezeichnet

110 Basilius, *Chr. genet.* 3 (184 Gambero). Maria „wurde“ aufgrund ihrer besonderen Lebenssituation „als geeignet zum Dienst in der Heilsgeschichte erwählt“ (ἐπιτηδεία πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας διακονίαν ἐκρίθη). Sie ist somit Leitbild für das Virginitätsideal und das Eheleben: „Die Jungfräulichkeit wurde nämlich als geeignet zur Heiligung auserkoren, durch die Verlobung wurden aber auch die Anfänge der Ehe mitaufgenommen“. Der Predigt ist jedoch eine gewisse Höherbewertung der Jungfräulichkeit anzumerken.

111 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 3 (184 Gambero): „Zugleich aber hatte Maria im Verlobten einen Beschützer ihres Lebens, damit es einen Zeuge im Hause für ihre Reinheit gäbe und sie nicht den Verleumdern preisgegeben werde, als habe sie die Jungfräulichkeit entweiht“.

112 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 3 (184 Gambero): „Weil aber das damalige Menschengeschlecht nichts der Reinheit Mariens Ebenbürtiges besaß, die Wirksamkeit des Hl. Geistes aufzunehmen, wurde die selige Jungfrau, [obwohl] sie aber durch die Verlobung schon in Anspruch genommen war, auserkoren, da die Jungfräulichkeit aufgrund der Verlobung in nichts verletzt war“.

113 Basilius, *Chr. genet.* 3 (184 Gambero). Der Prediger nennt seine Quelle hier nicht, er verweist nur ganz allgemein auf „einen der Alten“. Wahrscheinlich hat Basilius aber eine Stelle aus dem ignatianischen Epheserbrief im Blick: „Und es blieb dem Fürsten dieser Welt die Jungfräulichkeit Mariens und ihr Gebären verborgen, ebenso auch der Tod des Herrn; drei laut rufende Geheimnisse, die in der Stille Gottes vollbracht wurden“. Ignatius, *Eph.* 19,1 (SUC 1, 156). Nach Basilius „wurde die Verlobung mit Josef ersonnen, um dem Fürsten dieser Welt die Jungfräulichkeit Mariens zu verbergen“.

zu werden“ (φοβηθεὶς τοιαύτης γυναικὸς ἀνὴρ ὀνομάζεσθαι).[114] Außerdem will Josef nach Basilius den Grund der Schwangerschaft Mariens nicht öffentlich machen. In dieser Situation erscheint ihm ein Engel im Traum, der ihn auffordert, Maria als seine Frau zu sich zu nehmen (Mt 1,20).[115] Josef vermutet hier also keinen Ehebruch Mariens, sondern er ist von Beginn an Zeuge ihrer jungfräulichen Empfängnis. Marias Schwangerschaft sprengt natürliche Zusammenhänge, sie ist geistgewirkt. Dies betont der Prediger mit Hinweis auf Mt 1,20 nachdrücklich.[116]

Basilius setzt sich hierauf mit dem Zitat von Jes 7,14 in Mt 1,23 auseinander, er kennt die abweichende jüdische Textfassung bzw. Auslegung dieser Schriftstelle und polemisiert dagegen.[117] Nach dem Prediger handelt es sich bei Jes 7,14 aufgrund des Kontextes um keine Prophezeiung an Ahas, sondern vielmehr um „ein Zeichen“ (σημεῖον), das „etwas Unglaubliches, Wunderbares und von der gewöhnlichen Natur völlig Abweichendes“ (παράδοξόν τι καὶ τεραστικόν, καὶ παρὰ πολὺ τῆς κοινῆς παρηλλαγμένον φύσεως) beinhaltet.[118] Dieses Zeichen

114 Basilius, *Chr. genet.* 4 (184 ff Gambero). Zu Beginn des Abschnitts zitiert Basilius den zweiten Teil von Mt 1,18 und fährt folgendermaßen fort: „Beides fand aber Josef, die Schwangerschaft sowie die Ursache, nämlich dass [sie] vom Hl. Geist [herrührte]“. Der Prediger greift hier das Verb von Mt 1,18 nochmals auf: εὑρέθη   εὗρεν. Woher das Wissen Josefs stammt, wird nicht gesagt, aufgrund der Verbform εὑρέθη könnte aber vielleicht schon hier an eine göttliche Offenbarung gedacht sein.

115 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 4 (186 Gambero). Der Bischof von Cäsarea zitiert den Schluss von Mt 1,19. Neben der Scheu, Ehemann einer solchen Frau zu sein, wird als Grund für den Entschluss, Maria zu entlassen, auch noch genannt, dass Josef es „nicht wagte, das, was sie betraf, öffentlich zu machen“. Das Verb (παρα)δειγματίζω aus Mt 1,19   dieser Teil des Verses wird von Basilius jedoch nicht direkt zitiert   scheint hier im Sinne von δημοσιεύω interpretiert zu werden. Anschließend wird der erste Teil von Mt 1,20 zitiert, die Aufforderung, Maria zu sich zu nehmen, kurz danach sogar noch ein zweites Mal. Im Anschluss an Mt 1,20 fährt Basilius folgendermaßen fort: „Denke nicht darüber nach, die Sünde mit sonderbaren Vermutungen verheimlichen zu wollen. Du wurdest nämlich gerecht genannt. Es ist aber nicht Art eines gerechten Mannes, Gesetzesüberschreitungen mit Schweigen zu übergehen“. Der Text ist hier schwer zu verstehen, m. E. liegt eine Aufforderung an Josef vor, die Ursache der Schwanger schaft Mariens offen zu benennen. Vgl. dazu auch Gambero, Omelia, 129   134. Die Gerech tigkeit Josefs (Mt 1,19) wird hier übrigens auch als Grund für die ihm zuteilwerdende Ange lophanie genannt.

116 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 4 (186 Gambero). Im Anschluss an Mt 1,20 wird noch einmal die Scheu Josefs betont: „Er zeigte, dass er ihr nicht zürnte, noch sie verabscheute, sondern sie fürchtete, weil sie vom Hl. Geist empfangen hatte“. Die Geistzeugung wird durch Zitierung des Schlussteils von Mt 1,20 herausgestellt, besonderer Nachdruck wird dabei auf die Formulie rung τὸ γεννηθέν gelegt.

117 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 4 (186 ff Gambero): „Und keiner lasse sich von den jüdischen Be schuldigungen beirren; sie behaupten, dass vom Propheten nicht Jungfrau, sondern Mädchen gesagt wurde. ‚Siehe nämlich, heißt es, das Mädchen wird im Leib empfangen.‘“ Zur Debatte über die richtige Übersetzung von עַלְמָה vgl. u. a. Kamesar, Virgin, 51   75.

118 Basilius, *Chr. genet.* 4 (188 Gambero). Basilius verwahrt sich dagegen, das von Jes 7,14 an gekündigte Zeichen „für etwas Gewöhnliches und für ein allgemeines Naturgeschehen zu halten“. Um zu zeigen, dass Jes 7,14 nicht direkt auf die Situation König Ahas’ bezogen sein konnte, wird Jes 7,10   12 zitiert. Basilius möchte damit herausstellen, dass Gott Ahas zwar

besteht darin, dass „dieselbe Frau sowohl Jungfrau als auch Mutter ist" (ἡ αὐτὴ γυνὴ καὶ παρθένος καὶ μήτηρ). Maria „verbleibt sowohl in der Heiligkeit der Jungfräulichkeit, als sie auch Kindersegen erlangt" (καὶ ἐν τῷ ἁγιασμῷ τῆς παρθενίας μένουσα, καὶ τὴν τῆς τεκνογονίας εὐλογίαν κληρονομοῦσα).[119] Für Basilius ist es irrelevant, ob man den hebräischen Text von Jes 7,14 mit Jungfrau (παρθένος) oder Mädchen (νεᾶνις) wiedergibt, er hält beide Begriffe für austauschbar. Diese Ansicht belegt er mit dem Hinweis auf Dtn 22,28 f, wo sich beide Termini fast als Äquivalente finden.[120]

Im Anschluss wird Mt 1,24 f zitiert. Der Prediger betont, dass Josef bis zur Geburt Jesu mit Maria nicht geschlafen habe, obwohl er ihr in Liebe zugetan war und sie „als Gattin betrachtete" (γυναῖκα ἡγούμενος). Es wird hier also zum einen die Normalität der liebenden ehelichen Beziehung herausgestellt, zum anderen aber jeder sexuelle Kontakt zwischen den beiden Ehegatten ausgeschlossen.[121] Hierauf diskutiert der Prediger dann die Frage, ob sich nach der Niederkunft Mariens hinsichtlich des ehelichen Verkehrs zwischen Josef und Maria etwas geändert habe. Basilius betont, dass seiner Ansicht nach christologisch nur die Virginität Mariens vor der Geburt relevant sei: „Denn bis zum Dienst im Heilswerk war die Jungfräulichkeit notwendig, was hernach geschah, ist für den Begriff des Geheimnisses belanglos" (μέχρι γὰρ τῆς κατὰ τὴν οἰκονομίαν ὑπηρεσίας ἀναγκαία ἡ παρθενία, τὸ δ' ἐφεξῆς ἀπολυπραγμόνητον τῷ λόγῳ τοῦ μυστηρίου).[122] Trotzdem nimmt er an, dass Marias sexuelle Enthaltsamkeit auch nach ihrer Niederkunft fortbestand. Dies begründet er zunächst mit einer Art Konvenienzargument, das auch auf den *sensus fidelium* rekurriert: „Die Christusfreunde können die Aussage, die Gottesgebärerin habe einmal aufgehört, Jungfrau zu sein, nicht ertragen" (διὰ τὸ μὴ καταδέχεσθαι τῶν φιλοχρίστων τὴν ἀκοήν, ὅτι ποτὲ ἐπαύσετο εἶναι παρθένος ἡ Θεοτόκος).[123]

Im Folgenden setzt sich der Prediger dann mit den zwei einschlägigen

aufforderte, sich ein Zeichen zu erbitten, dass dieser aber das Angebot ablehnte. Gott gab nach Jes 7,14 trotzdem von sich aus ein Zeichen. Wahrscheinlich sollten so jüdische Auslegungen, die Jes 7,14 auf Hiskija bezogen, zurückgewiesen werden. In der Homilie wird überdies ein Bezug zwischen Jes 7,11 und Eph 4,9 f hergestellt, die Ankündigung von Jes 7,14 kann nach Basilius also nur Christus im Blick haben.

119 Basilius, *Chr. genet.* 4 (188 Gambero). Hier ist natürlich zunächst v.a. die jungfräuliche Empfängnis Mariens im Fokus, durch das Partizip μένουσα scheint daneben aber auch ihre immerwährende Virginität angesprochen zu sein.

120 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 4 (188 Gambero). In Dtn 22,28 f findet sich neben παρθένος und νεᾶνις auch der Begriff παῖς, im Hebräischen werden die Termini בתולה und נערה verwendet.

121 Basilius, *Chr. genet.* 5 (188 Gambero): „Obwohl er sie mit Zuneigung, Liebe und jeglicher Sorge, die Zusammenwohnenden gebührt, als Ehefrau betrachtete, enthielt er sich der eheli chen Werke". Hier ist zunächst nur der Zeitraum bis zur Geburt Jesu angesprochen, evtl. soll damit aber auch das Eheleben zwischen Josef und Maria grundsätzlich beschrieben werden.

122 Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 Gambero). Dogmatisch relevant ist für Basilius nur die *virginitas ante partum.* Die Annahme, dass Maria und Josef danach ehelichen Verkehr hatten, „beein trächtigt" seiner Ansicht nach „den Begriff der Frömmigkeit in nichts".

123 Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 Gambero).

Formulierungen in Mt 1,25 auseinander. Er gesteht zu, dass die dort begegnende temporale Konjunktion ἕως (bis) auf den ersten Blick gegen die Annahme der *virginitas post partum* zu sprechen scheine.[124] Andererseits argumentiert Basilius aber, dass damit nicht ein bestimmter Zeitpunkt, zu dem eine Änderung eintritt, angesprochen sein muss. Als Beispiel verweist er auf Mt 28,20, also auf die Verheißung der Gegenwart des Auferstandenen bei seiner Gemeinde. Das dortige ἕως versteht Basilius nämlich nicht als Anzeichen einer Veränderung, sondern im Gegenteil als Hinweis auf die permanente Anwesenheit Christi bei seinen Jüngern. Vor diesem Hintergrund sieht er in der Zeitangabe von Mt 1,25 keinen Einwand gegen, sondern sogar einen Beleg für die dauernde Jungfräulichkeit Mariens.[125]

Daneben setzt er sich auch ganz knapp mit dem Begriff πρωτότοκος (Erstgeborener) auseinander, der sich auch bei Basilius in Mt 1,25 als Ergänzung zu υἱός findet. Der Prediger weist die Ansicht zurück, dass sich aus diesem Terminus die Annahme weiterer Kinder Mariens ableiten lasse. Für den Bischof von Cäsarea bezeichnet πρωτότοκος nur denjenigen, „der zuerst den Mutterschoß öffnet“ (ὁ πρῶτον διανοίγων μήτραν), gleichgültig ob diesem noch weitere Kinder folgen. Damit hat er auch einen möglichen zweiten Einwand gegen die lebenslange Jungfräulichkeit der Mutter Jesu ausgeräumt.[126]

Darüber hinaus sucht er die immerwährende Virginität Mariens aber auch positiv zu belegen. Zu diesem Zweck verweist er auf eine apokryphe Überlieferung zum Tod des Zacharias, die sich ähnlich auch bei Origenes und Gregor von Nyssa findet.[127] Zacharias wurde Basilius zufolge im Tempelareal ermordet, weil er „Maria nach der Geburt des Herrn einen Platz unter den Jungfrauen zugewiesen habe“ (ἐν τῇ παρθένων χώρᾳ τὴν Μαριὰμ κατατάξας μετὰ τὴν τοῦ Κυρίου κύησιν). Der in Mt 23,35 genannte Zacharias wird hier also zum Zeugen der unversehrten Reinheit Mariens: „Eine Jungfrau hat ge-

124 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 5 (188 ff Gambero). Im Anschluss an Mt 1,25 fährt Basilius folgendermaßen fort: „Dies legt aber schon die Vermutung nahe, dass sich Maria, nachdem sie in Reinheit der durch den Hl. Geist bewirkten Geburt des Herrn gedient hatte, den legitimen Werken der Ehe nicht verweigerte“. Trotzdem hält der Bischof von Cäsarea „die Zeugnisse“ für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens „für ausreichend“.

125 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 Gambero). Basilius argumentiert hier u. a. grammatikalisch: „[…] das [Wort] ‚bis‘ scheint häufig auf irgendeine Zeitbegrenzung hinzuweisen, in Wahrheit zeigt es aber das Unbegrenzte an“.

126 Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 Gambero). Basilius erwähnt hier nebenbei ganz knapp auch die von ihm bekämpfte These: „[…] der Erstgeborene bedeutet die Gegenüberstellung mit Nachfol genden“. Der Prediger lehnt diese Position ab, folgerichtig kann er natürlich auch die im NT genannten Geschwister Jesu nicht für dessen leibliche Brüder und Schwestern halten. Dieses Problem wird in der Homilie aber nicht eigens reflektiert.

127 Vgl. Origenes, *comm. ser. in Mt.* 25 (GCS 38, 42 f). Gregor von Nyssa, *nativ.* 4 (GNO 10/2, 248 ff). Basilius führt die Zacharias Legende als ἱστορία bzw. als λόγος τις ein, die er ἐκ παρα δόσεως kenne. Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 Gambero). Vgl. hierzu auch Berendts, Studien. Dubois, Mort, 23 38.

boren und die Jungfräulichkeit nicht verletzt“ (παρθένον γεννήσασαν καὶ τὴν παρθενίαν μὴ διαφθείρασαν).[128]

Die Predigt des Basilius ist für die Entwicklung der mariologischen Reflexion in mehrerer Hinsicht aufschlussreich: Der Bischof von Cäsarea unterscheidet klar zwischen der *virginitas ante partum* und *post partum.* Nur erstere ist für ihn theologisch von zentraler Bedeutung, er entfaltet diese aus Mt 1,18–25 und verteidigt sie gegen jüdische Einwände. Dass Maria sowohl Jungfrau als auch Verlobte bzw. Ehefrau war, deutet er positiv, die Mutter Jesu wird für Basilius so in gewisser Weise zum Leitbild für das jungfräuliche wie das eheliche Leben. Die Virginität Mariens nach der Geburt Jesu gehörte nach dem Zeugnis der vorliegenden Predigt im Kappadokien der späten 370er Jahre noch nicht zum Kernbestand theologischer Aussagen. Die entgegengesetzte Position – und auch das belegt die Homilie – wurde aber zunehmend nicht mehr akzeptiert. Basilius sucht mögliche Einwände, die sich vor allem auf Mt 1,25 berufen, auszuräumen, für ihn ist Maria μέχρι παντὸς παρθένος.[129]

Zusammenfassung

Die Stichprobe hat zunächst einmal ergeben, und das zeigen vor allem der Brief des Epiphanius sowie der Traktat des Hieronymus, wie eng die Frage nach der Bewertung des asketisch-monastischen Lebens im Vergleich zur Ehe und die nach der lebenslangen Jungfräulichkeit Mariens im späten 4. Jahrhundert miteinander verbunden wurden. Die Kritik an der Höherbewertung der jungfräulichen Lebensform scheint z. T. die Leugnung der *virginitas post partum* nach sich gezogen zu haben. Neben den Antidikomarianiten und Helvidius könnte als weiteres Beispiel hierfür aus den frühen 390er Jahre auch noch Bonosus von Naissus genannt werden.[130] Darüber hinaus kann in diesem Zusammenhang aber auch auf Jovinian und dessen Anhänger verwiesen

128 Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 ff Gambero). Zacharias wird bei den Hörern als bekannt voraus gesetzt, Mt 23,20 klingt an, wird aber nicht direkt zitiert. Eine Identifizierung mit dem gleichnamigen Vater des Täufers findet sich in der Homilie explizit zumindest nicht. Fraglich ist, ob die hier angesprochene Zacharias Legende urspr. nicht bloß die *virginitas ante partum* in den Blick genommen hat. Das Nomen κύησις bedeutet ja Schwangerschaft und kann somit sowohl deren Beginn, also die Empfängnis, wie auch deren Ende, also die Geburt, meinen. Basilius zieht die Legende jedoch als Beleg für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens heran.

129 Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 Gambero). Zur Mariologie des Basilius vgl. u. a. auch Söll, Ma riologie, 58 f. Gambero, Omelia, 107 172. Ders., Mary, 141 150. Die *virginitas in partu* wird in dieser Predigt nicht ausdrücklich thematisiert. Die Auslegung des πρωτότοκος scheint dieser in gewisser Weise sogar entgegenzustehen. Andererseits betont Basilius mehrfach die blei bende Virginität Mariens, die physische Unversehrtheit Mariens scheint für ihn aber nicht von expliziter Bedeutung gewesen zu sein.

130 Zu Bonosus vgl. u. a. Schäferdiek, Bonosus, 162 178. Jenal, Italia, 450 f.

werden. Bei ihm führte die Stellungnahme gegen das Jungfräulichkeitsideal allerdings zur Ablehnung der *virginitas in partu.*[131] Vor diesem Hintergrund ist die Verteidigung der lebenslangen Virginität Mariens durch Epiphanius und Hieronymus zugleich auch als Apologie der Sexualaskese zu verstehen. Maria avancierte mehr und mehr zum Idealbild asketisch-monastischer Vollkommenheit, einen ersten Höhepunkt erreicht diese Entwicklung z. B. bei Ambrosius von Mailand.[132]

Vergleicht man die Texte von Epiphanius und Hieronymus mit der Predigt des Basilius fallen einige Unterschiede auf. Die beiden Erstgenannten qualifizieren in der Auseinandersetzung mit ihren jeweiligen Gegnern die Leugnung der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias als häretisch. Der Bischof von Cäsarea ist bei dieser Frage noch viel zurückhaltender.[133] Es ist zwar vielleicht auch schon bei ihm eine gewisse Tendenz in diese Richtung erkennbar, die Bestreitung der *virginitas post partum* ist allerdings noch möglich bzw. wird noch nicht direkt verurteilt. Dies hängt wohl mit den unterschiedlichen Kontexten der drei besprochenen Textbeispiele zusammen. Der Bischof von Salamis und der Presbyter aus Stridon verfassen ihre Schriften für ein theologisch gebildetes Publikum als Teil einer Kontroverse, Basilius predigt hingegen vor seiner zu einem hohen Fest versammelten Gemeinde. Darin könnte auch der Grund liegen, warum Basilius von Cäsarea im Unterschied zu den beiden anderen an Maria trotz ihrer Jungfräulichkeit in gewisser Weise auch ihre Vorbildhaftigkeit für das eheliche Leben herausstellt.[134] Epiphanius und Hieronymus argumentieren im Unterschied dazu gegen den Ehecharakter der Beziehung zwischen Josef und Maria, bei letzterem wird Josef neben Maria gar zum Idealbild lebenslanger Virginität.[135] Augustinus von Hippo wird einige Jahre später beides miteinander verbinden. Er geht natürlich ebenfalls von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens aus, im Gefolge des Hieronymus betont er darüber hinaus auch die Enthaltsamkeit Josefs, trotzdem stellt er die Beziehung zwischen beiden als wirkliche Ehe heraus.[136] Somit kann Maria neben der Jungfräulichkeit auch Vorbildfunktion für das Eheleben einnehmen.

131 Zu Jovinian vgl. u. a. Haller, Iovinianus. Hunter, Helvidius, 51 61. Jenal, Italia, 451 466. Hunter, Marriage. Zur jungfräulichen Geburt im antiken Christentum vgl. u. a. auch Haucke, Virginitas, v. a. 90 116.

132 Vgl. u. a. Ambrosius, *virg.* 2,2,6 15 (PL 16, 208C 210D); *in Lc.* 2,8 (CSEL 32/4, 45). Söll, Mariologie, 81 f. Zu Maria bei Ambrosius allgemein vgl. u. a. Huhn, Geheimnis. Neumann, Virgin. Gambero, Mary, 189 203.

133 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,11,6; 15,4 f u. 23,2 f (GCS 37, 462; 466 u. 472 f). Hieronymus, *virg. Mar.* 4; 8 u. 16 (PL 23, 185C; 191A u. 199C 200B). Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 Gambero).

134 Vgl. Basilius, *Chr. genet.* 3 (184 Gambero). Epiphanius, *haer.* 78,7,2 ff u. 8,2 ff (GCS 37, 457 ff). Hieronymus, *virg. Mar.* 4 u. 19 (PL 23, 185C 188B u. 203B).

135 Vgl. Hieronymus, *virg. Mar.* 19 (PL 23, 203AB). Zu Josef im antiken Christentum vgl. u. a. Bertrand, Joseph. Nagel, Joseph, 749 761. Lienhard, Joseph.

136 Vgl. u. a. Augustinus, *nupt. et concup.* 1,10,11 12,13 (CSEL 42, 222 226). *serm.* 51,11,18 16,26 (CCL 41Aa, 29 39); *c. Iul.* 5,12,46 ff (PL 44, 810 f). Zur Predigt 51 vgl. Lienhard, Au

Die Untersuchung der drei Texte hat überdies gezeigt, wie eng die Debatte über die Virginität Mariens und damit über den Wert der Jungfräulichkeit mit exegetischen Diskussionen verbunden ist. Die Exegese ist, wie eingangs ja bereits vermutet wurde, der Ort, an dem diese Kontroverse zunächst und vor allem ausgetragen wird. Neben der Frage nach den Geschwistern Jesu nimmt in dieser Auseinandersetzung vor allem die Auslegung der matthäischen Geburtsankündigung eine gewichtige Rolle ein. Besonders umstritten war dabei – und dies belegen alle drei Textbeispiele – die Exegese von Mt 1,25. Die Gegner der Jungfräulichkeit Mariens stützen sich auf den temporalen Nebensatz: „bis sie ihren Sohn gebar", um zu belegen, dass Josef Maria danach „erkannte", also dass beide nach der Geburt Jesu ein geschlechtliches Eheleben führten. Mit Epiphanius auf der einen und Hieronymus sowie Basilius auf der anderen Seite zeigen sich die beiden grundlegenden exegetischen Strategien, dieser These entgegenzutreten. Der zypriotische Bischof sucht der gegnerischen Schlussfolgerung zu entgehen, indem er das Verbum „erkennen" in der ursprünglichen Wortbedeutung, also nicht im Sinne des Geschlechtsverkehrs interpretiert. Basilius und Hieronymus argumentieren hingegen mit der semantischen Bedeutung der Subjunktion „bis". Interessanterweise wird dabei aus dem Einwand gegen die *virginitas post partum* teilweise sogar ein Hinweis auf diese.[137] Eine weitere exegetische Schwierigkeit, mit der sich alle drei vorgestellten Texte auseinanderzusetzen haben, ist die Bezeichnung „Erstgeborener". Epiphanius und Basilius belegen dieses Lexem als Zusatz zu Mt 1,25, während Hieronymus hierbei auf den ursprünglichen Kontext, nämlich auf Lk 2,7 verweist.[138]

Neben Mt 1,25 spielten, wie die Stichprobe zeigt, aber auch andere Verse dieser Perikope in der Auseinandersetzung um die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens eine Rolle. Die Gegner des Virginitätsideals beriefen sich beispielsweise auf den temporalen Nebensatz: „noch bevor sie zusammengekommen waren" in Mt 1,18 sowie auf die Bezeichnung Marias als „(Ehe-) Frau" in Mt 1,20 und 24. Epiphanius und Hieronymus suchen diese Einwände in ihrer Schriften zu entkräften, gerade letzterem scheint dies in philologisch-exegetischer Weise überzeugend gelungen zu sein.[139] Daneben zeigen die hier vorgestellten Texte aber auch Ansätze, sich nicht nur damit zu begnügen, die *virginitas post partum* gegen Kritik zu verteidigen, sondern diese auch positiv

gustinus, v.a. 340 344. Allgemein zu Maria bei Augustinus vgl. u.a. FRIEDRICH, Mariologie. GAMBERO, Vergine, 557 599. Ders., Mary, 216 230.

137 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,17,2 u. 7ff; 20,1 (GCS 37, 467 f; 470). Basilius, *Chr. genet.* 5 (188ff GAMBERO). Hieronymus, *virg. Mar.* 5 7 (PL 23, 188B 190B). Ein recht umfassender Überblick über die Auslegung von Mt 1,25 in der patristischen und in der mittelalterlichen Literatur findet sich bei GERMANO, Cognoscebat, 186 218.

138 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,17,4 6; 21,2 4 (GCS 37, 467 f; 471). Basilius, *Chr. genet.* 5 (190 GAMBERO). Hieronymus, *virg. Mar.* 9 f (PL 23, 192B 193C).

139 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,20,2 4 u. 21,1 (GCS 37, 470 f). Hieronymus, *virg. Mar.* 3 f (PL 23, 185B 188B).

zu erweisen. Als Beispiel könnte man dafür auf die Auslegung von Joh 19,26 f im Brief des Epiphanius verweisen.[140] Etwa zeitgleich zu den hier vorgestellten Texten wurde in der Auseinandersetzung um das Virginitätsideal aber auch eine Reihe anderer biblischer Texte nutzbar gemacht. Man könnte in diesem Zusammenhang z. B. Ambrosius anführen, der sich für den Erweis der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens auch auf alttestamentliche Stellen, u. a. auf Ez 44,1 f und Hld 4,12, berief.[141] Daneben könnte man aber auch Gregor von Nyssa oder Augustinus nennen, die aufgrund von Lk 1,34 sogar auf eine Art Jungfräulichkeitsgelübde Mariens schlossen.[142] Die Schriftauslegung ist also der Ort, an dem die Debatte über die Virginität Mariens und damit auch über den Wert des jungfräulichen Lebens ausgetragen wurde.

Literatur

Aldama, J.A. de, Virgo Mater. Estudios de teologia patristica, Granada 1963.

Bauckham, R., Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church, London 2004.

Becker, J., Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau, BG 4, Leipzig 2001.

Berendts, A., Studien über Zacharias Apokryphen und Zacharias Legenden, Leipzig 1895.

Bertrand, G. M., Saint Joseph dans les écrits des pères de saint Justin à saint Pierre Chrysologue. Analyse des textes et synthèse doctrinale, Paris 1966.

Blinzler, J., Die Brüder und Schwestern Jesu, SBS 21, Stuttgart 1967.

Brown, R.E., u. a. (Hg.), Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, London u. a. 1978.

Campenhausen, H.v., Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche, SHAW.PH 3, Heidelberg 1962.

Casamassa, A., L'‹*Adversus Helvidium*› di s. Girolamo, in: ScC 48, 1920, 225 235 u. 326 340.

Covolo, E. dal /Serra, A. (Hg.), Storia della mariologia. Bd. 1: Dal modello biblico al modello letterario, Rom 2009.

Crouzel, H., La théologie mariale d'Origène, in: Ders. (Hg.), Origène, Homélies sur S. Luc, SC 87, Paris 1962, 11 64.

DelCogliano, M., Tradition and Polemic in Basil of Caesarea's Homily on the Theophany, in: VigChr 66, 2012, 30 55.

Dölger, F., Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridia ner, in: AuC 1/2, 1929, 107 140.

140 Vgl. Epiphanius, *haer.* 78,10,9 13 (GCS 37, 461).

141 Vgl. u. a. Ambrosius, *inst. virg.* 8,51 9,62 (PL 16, 319B 321C).

142 Vgl. Gregor von Nyssa, *nativ.* 6 (GNO 10/2, 254 ff). Augustinus, *serm.* 291,5 (PL 38, 1318 f); *virg.* 4,4 (CSEL 41, 237 f). Söll, Mariologie, 80 f. Allgemein zu Maria bei Gregor von Nyssa vgl. u. a. Gambero, Mary, 151 159.

Dubois, J. D., La mort de Zacharie. Mémoire juive et mémoire chrétienne, in: REAug 40, 1994, 23 38.

Dunn, G.D., Mary's Virginity *in partu* and Tertullian's Anti Docetism in „*De carne Christi*" Reconsidered, in: JThS NS 58, 2007, 467 484.

Fernández, D., De mariologia sancti Epiphanii, Rom 1968.

Förster, H., Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen, STAC 46, Tübingen 2007.

Foskett, M.F., Virginity as Purity in the Protevangelium of James, in: A.J. Levine (Hg.), A Feminist Companion to Mariology, London 2005, 67 76.

Frank, K.S., „Geboren aus der Jungfrau Maria". Das Zeugnis der Alten Kirche, in: Ders. u. a. (Hg.), Zum Thema Jungfrauengeburt, Stuttgart 1970, 91 120.

Friedrich, Ph., Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907.

Gambero, L., Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought, San Francisco 1999.

, L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea. Il posto della Vergine Maria, in: MLS NS 13/14, 1981/82, 1 220.

, La Vergine Maria nella dottrina di Sant'Agostino, in: Mar. 48, 1986, 557 599.

Germano, J.M., „Et non cognoscebat eam donec …" Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt 1,25, in: Mar. 35, 1973, 184 240.

Haller, W., Iovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, TU 17/2, Leipzig 1897.

Hansen, G.Ch., Molestiae nuptiarum, in: WZ(R) 12, 1963, 215 219.

Haucke, M., Die „virginitas in partu": Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte, in: A. Ziegenaus (Hg.), „Geboren aus der Jungfrau Maria". Klarstellungen, MSt 19, Regensburg 2007, 88 131.

Hock, R.F. (Hg.), The Infancy Gospels of James and Thomas. With Introduction, Notes, and Original Text Featuring the New Scholars Version Translation, Santa Rosa 1995.

Huhn, J., Das Geheimnis der Jungfrau Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius, Würzburg 1954.

Hunter, D.G., Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth Century Rome, in: JECS 1, 1993, 47 71.

, Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy, Oxford u. a. 2007.

Jenal, G., Italia ascetica atque monastica. Das Asketen und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250 604), 2 Hbd., MGMA 39/1 2, Stuttgart 1995.

Jouassard, G., La personnalité d'Helvidius, in: Mélanges J. Saunier, Lyon 1944, 139 159.

Kamesar, A., The Virgin of Isaiah 7:14. The Philological Argument from the Second to the Fifth Century, in: JThS NS 41, 1990, 51 75.

Koch, H., Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, BHTh 2, Tübingen 1929.

, Virgo Eva Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jung frauschaft und Ehe Mariens in der ältesten Kirche, AKG 25, Berlin/Leipzig 1937.

Kösters, O., Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum „Ancoratus“, FKDG 86, Göttingen 2003.

Lienhard, J.T., Augustinus, Sermon 51: St. Joseph in Early Christianity, in: P.M. Blowers u. a. (Hg.), In Dominico Eloquio. Essays on Patristic Exegesis in Honor of R.L. Wilken, Grand Rapids u. a. 2002, 336 347.

, St. Joseph in Early Christianity: Devotion and Theology. A Study and an Antho logy of Patristic Texts, Philadelphia 1999.

Megyer, E., Mariologia S. Epiphanii, Rom 1969.

Meier, J.P., The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective, in: CBQ 54, 1992, 1 28.

Metzger, B.M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, London 1971.

Milazzo, V., L’utilizzazione della Scrittura nel’‹Adversus Helvidium› di Gerolamo. Tra grammatica ed esegesi biblica, in: Orph. NS 15, 1994, 21 45.

Nagel, P., Art. Joseph (Zimmermann), in: RAC 18, 1998, 749 761.

Neumann, Ch.W., The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose, Par. 17, Freiburg/Schw. 1962.

Niessen, J., Die Mariologie des heiligen Hieronymus. Ihre Quellen und ihre Kritik, Münster 1913.

Opelt, I., Hieronymus’ Streitschriften, BKAW NS 2/44, Heidelberg 1973.

Peretto, L.M., La mariologia del Protovangelo di Giacomo, Rom 1955.

Pourkier, A., L’hérésiologie chez Épiphane de Salamine, CAnt 4, Paris 1992.

Räisänen, H., Die Mutter Jesu im Neuen Testament, Helsinki [2]1989.

Rocca, G., *L’Adversus Helvidium* di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico mariana del secolo IV, EHS.T 646, Bern u. a. 1998.

Schäferdiek, K., Bonosus von Naissus, Bonosus von Serdika und die Bonossianer, in: ZKG 96, 1985, 162 178.

Schneider, G. (Hg.), Evangelia infantiae apocrypha/Apokryphe Kindheitsevange lien, FC 18, Freiburg i.Br. u. a. 1995.

Shoemaker, St.J., Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the Early Dormition Narratives. The Cult of the Virgin in the Fourth Century, in: JECS 16, 2008, 371 401.

Söll, G., Mariologie, HDG 3/4, Freiburg i.Br. u. a. 1978.

, Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte, in: ThQ 131, 1951, 163 188, 288 319 u. 426 457.

Stamatiou, A./Weckwerth, A., Art. Löwe, in: RAC 23, 2010, 257 286.

Strycker, É. de, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée, SHG 33, Brüssel 1961.

Vagaggini, C., Maria nelle opere di Origene, OCA 131, Rom 1942.

Zmijewski, J., Maria im Neuen Testament, in: ANRW II, 26/1, 1992, 596 716.

Liesbeth Van der Sypt

The Use of 1 Cor 7:36 – 38 in Early Christian Asceticism

1 Cor 7:36 Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾖ ὑπέρα-
κμος καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω, οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν. 37
ὃς δὲ ἕστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει
περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν
ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει. 38 ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον
καλῶς ποιεῖ καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει.[1]

In 1 Corinthians 7 Paul addresses various questions of the Corinthians concerning marriage and celibacy. Although Paul pronounces a clear preference for continence, he respects the choice to marry. Moreover, if one chooses to marry or has chosen marriage in the past, Christians should be consistent and fulfil all marital duties. As Paul states marriage and celibacy are gifts from God, both with their own obligations.

In my search for the first sources of the Late Antique ascetical practice of syneisaktism various modern scholars directed my attention to 1 Corinthians 7:36 – 38. These verses are a real *crux interpretum.* Because we don't know on which question of the Corinthians Paul formulates an answer here, modern scholars have to figure out for themselves what the subject of these verses is. This has mainly led to the three following interpretations in modern scholarship.[2] The first interpretation is the so-called traditional interpretation which states that Paul is dealing here with a father or guardian who doesn't know if he should marry off his virgin daughter or not.[3] A second interpretation on the

1 Nestle/Aland *et al.*, Novum Testamentum Graece, 452 453.

2 However, there have been put forward several other interpretations. The most notable are the levirate marriage interpretation (Ford, Levirate Marriage, 361 365), the allegorical reading (Bound, Who Are the "Virgins"?, 3 15) and the interpretation that Paul approves intercourse within a non marital relationship (Molvaer, St Paul's Views on Sex, 45 59).

3 Arzt Grabner, Bräutigam und Braut oder Vater und Tochter?, 89 102; Brown, Body and Society, 53; Derrett, The Disposal, 184 192, 185; Ketter, Syneisakten, 175 182; Kugelman, 1 Cor 7:36 38, 63 71; Orr/Walther, 1 Cor, 222 224; Snyder, 1 Cor, 111. A translation of the paragraph according to this interpretation would be: "*36* If anyone thinks he is dealing in appropriately with his unmarried daughter, since she already is past the age for marrying, and therefore ought to do something, let him do as he wishes. He doesn't sin; let the couple marry. *37* But the one who can stand firm in his heart, without any distress, having the power to do as he wishes, and has already made up his mind not to pledge his unmarried daughter, he does well. *38*

other hand says that these verses are our very first source of syneisaktism. Syneisaktism was a late antique Christian practice in which a celibate man lived unmarried together with a celibate woman. So according to the second interpretation, in 1 Corinthians 7:36 – 38 Paul addresses a male celibate who lives unmarried together with a virgin. The man, however, has fallen in love with the girl and asks Paul if it would be a sin if he would marry her.[4] Finally, the most popular interpretation in our days argues that Paul refers to an engaged man who wonders if he should marry his fiancée or not.[5] One could say things in favour of each of these interpretations, but each interpretation has unsolvable problems as well. The aim of this article, however, is not to settle the dispute once and for all, but to give modern scholarship a new perspective. Instead of trying to discover what Paul and the Corinthians understood by this passage, we go back into history to discover what early Christian authors understood by it, a perspective few modern scholars have thoroughly investigated.[6] In this article I will focus on the first three centuries of Christianity. This means I'm focussing on a time when the prestige of virginity was still increasing and arguments in favour of it were still developing. I am well aware of the fact that this limitation

So the one who gives his daughter in marriage does well, but the one who does not give in marriage does even better" (Snyder, 1 Cor, 116).

4 Achelis, Virgines subintroductae, 20   33; Fahnenbruch, Zu 1 Kor 7,36   38, 391   401; Héring, Première épître, 61   62; Hurd, The Origin, 179   180; Jülicher, Die geistlichen Ehen, 373   386; Lietzmann/Kümmel, 1/2 Kor, 36   37 (view of Lietzmann); Peters, Spiritual Marriage, 211   224; Richard, Sur I Corinthiens, 309   320; Seboldt, Spiritual Marriage, 103   119, 176   189. A translation of the paragraph according to this interpretation would be: "*36* But if any man thinks that he is acting improperly toward his virgin in his spiritual marriage, if his passions are strong and that is what ought to be done, let him do what he wants   let them be married; he is not sinning. *37* But the man who has firmly made up his mind, under no constraint of passion but with full self control, and has decided in his own mind to keep his virgin in her present state, will be doing the right thing. *38* Thus the man who marries his virgin does well, and he who does not marry will do better" (Seboldt, Spiritual Marriage, 189).

5 Beck, 1 Corinthians 7:36   38, 370   372; Conzelmann, 1 Kor, 169; Fee, 1 Cor, 327; Garland, The Christian's Posture, 358   359; Gordon, Sister or Wife?, 129   131; Hays, 1 Cor, 126; Horsley, 1 Cor, 104   105; Hurley, To Marry or Not to Marry, 7   31; Kistemaker, Exposition, 254; Lietzmann/Kümmel, 1/2 Kor, 179 (view of Kümmel); Kümmel, Verlobung, 275   295; Manen, De verloofden, 607   616; Merklein, 1 Kor, 152   153; Roukema, Paulus' eerste brief, 109; Schrage, 1 Kor, 196; Winter, Puberty or Passion?, 87; Wolff, 1 Kor, 153. A translation of the paragraph according to this interpretation would be: "*36* But if anyone thinks he is behaving improperly toward his betrothed (virgin) and if she is getting beyond marriageable age, and thus it should be, let him do as he wishes, let them marry, it is no sin. *37* But if someone stands firm in his heart, being under no compulsion but having control of his desire, and has determined this in his heart, to continue with his betrothed in a state of virginity, he will do well. *38* So that he who marries his betrothed does well and he who does not celebrate the wedding will do even better" (Hurley, To Marry or Not to Marry, 31).

6 Exceptions are: Clark, Reading Renunciation, 320   324; Ford, St Paul, the Philogamist, 326   348; Hunter, The Reception, 163   191; Kovacs, 1 Corinthians, 128   130; Roukema, Paulus' eerste brief, 109   128. Some of these works have, however, not the aim of being comprehensive, others are not exhaustive. Moreover, a thorough investigation of the sources of the first three centuries of Christianity was lacking.

has several disadvantages, especially because the amount of quotations of 1 Corinthians 7:36–38 increases considerably in the fourth century. It has the advantage, however, of dealing with a Christianity that was still searching its own way. Unfortunately for my research, clear quotations of 1 Corinthians 7:36–38 are rare in the first three centuries of Christianity. In fact, to my knowledge[7] we can only find references to the passage in the works of four authors. This article will therefore focus successively on Clement of Alexandria, Tertullian, Origen, and Methodius of Olympus.

1. Clement of Alexandria

Clement of Alexandria lived in a time when virginity was certainly already in use, but it didn't have the prestige yet it would gain in later times. Although Clement certainly was in favour of the practice, he reacts severely to people who want to oblige it for every Christian. It is in this context he wrote the third book of his *Stromata*. In this treatise he defends marriage against two types of heretics: those who reject marriage because they believe they have already reached perfection and therefore think they can do whatever pleases them,[8] and those who reject marriage because they see it as an obstacle to perfection which can only be attained through virginity.[9] According to Clement virginity is blessed and a gift from God, but marriage is respectable as well.[10] A virgin should never forget he or she is the result of intercourse. Therefore, if intercourse would be defiling, the virgin would already be defiled himself or herself![11] Clement stressed that every person should make his/her choice for celibacy or marriage personally and without external pressure.[12]

It is in this context Clement quotes 1 Corinthians 7:36. Clement states that Paul, out of fear that forced celibacy could lead to sin, declares a father is correct to marry off his daughter when he feels he is doing wrong to her when raising her as a virgin.[13] To come to this interpretation Clement had to change some words in the original bible text. Παρθένος, for example, became

7 I searched in Biblindex (http://www.biblindex.mom.fr/, access on 30 January 2012), many in dexes of critical editions of works from the first three centuries of Christianity and secondary literature. Some people see 1 Corinthians 7:36 38 appear in more early Christian writings, but they do not refer to quotations. At best they refer to vague reminiscences of Paul's presumed preference for virginity.
8 Clement of Alexandria, *Stromata* III,40,5 44,5.
9 Clement of Alexandria, *Stromata* III,45,1 56,3.
10 Clement of Alexandria, *Stromata* III,4,3.
11 Clement of Alexandria, *Stromata* III,46,5.
12 Clement of Alexandria, *Stromata* III,66,3; 79,3.
13 Clement of Alexandria, *Stromata* III,79,2.

θυγάτηρ.[14] Although modern scholars would protest against manipulating a text to fit one's interpretation, it must be said that Clement wasn't so much concerned about the actual text as he was about its consequences. Clement's aim here was to stress the fact that the choice for virginity should be made personally, not to give a thorough commentary on the passage.

This becomes all the more clear when we look to book four of the *Stromata*. This book deals with martyrs and the question: who is perfect?[15] The answer to this question is the gnostic, referring here to those people who have knowledge and intelligence. These people always choose the good, not out of fear for punishment or out of hope for a reward, but simply because it is good. The talent for perfection is given at birth, but one has to cultivate it oneself by obedience and choosing the good.[16] Paul taught us how to do the latter, according to Clement, not by showing us the good and rejecting the rest, but by doing better things than the good.[17] This is how Paul taught us that one who marries off his virgin does good, but he who doesn't marry her off, does better.[18] This time Clement didn't change παρθένος into θυγάτηρ, but once again it wasn't Clement's aim to give a commentary on the passage. What he wants to show is that the reader has the personal choice to marry or not to marry, to do the good or to do the better. So what Clement stresses once more is the freedom of choice human beings have.

Out of these two examples in Clement of Alexandria's work, we can conclude that although Clement agreed with the preference for virginity in this passage, he used the verses to emphasize the respectability of marriage as well. He wasn't so much concerned about who the addressees of Paul were; his aim was to make the verses relevant for his own audience. In the context of Clement's life with the struggle between libertine, rigorous and moderate views on virginity, the relevance of 1 Corinthians 7:36–38 for Clement was making it clear that people should personally choose for celibacy or for marriage, but that both choices are virtuous.[19]

14 Clement's text reads as follows: ᾧ λόγῳ καὶ τὸν ἀσχημονεῖν ἑαυτὸν ἐπὶ τῇ παρθενοτροφίᾳ ὑπολαμβάνοντα καλῶς εἰς γάμον ἐκδώσειν τὴν θυγατέρα ἔλεγεν (ed. Stählin/Früchtel, 231).

15 Van den Hoek/Mondésert, Clément d'Alexandrie. Les stromates. Stromate IV, 9.

16 Van den Hoek/Mondésert, Clément d'Alexandrie. Les stromates. Stromate IV, 30.

17 Clement of Alexandria, *Stromata* IV,149,1.

18 Clement of Alexandria, *Stromata* IV,149,2.

19 For an extensive research on Clement's views on marriage and celibacy, see Broudéhoux, Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie.

2. Tertullian

Also Tertullian gives us a suggestion of how to interpret 1 Corinthians 7:36–38. He does this in two works ascribed to his Montanist period, namely *De virginibus velandis* and *De pudicitia*.[20]

As the title *De virginibus velandis* makes clear, the treatise speaks about the veiling of virgins. Tertullian tells us that in Carthage virgins could choose if they veiled their heads or not,[21] but Tertullian pronounces a severe preference for veiling.[22] He sees it as a form of protection against the lustful eyes of men,[23] but also as a form of respect towards God.[24] But in Carthage virgins could choose on their own discretion, just as they were free before to choose between marrying and not marrying.[25] This vague reference to 1 Corinthians 7:38 teaches us that, just like Clement of Alexandria, Tertullian saw freedom of choice between marriage and celibacy as the main issue of this passage. As Tertullian says a bit further in the text, forced virginity arouses misbehaviour.[26]

However, in *De pudicitia* we hear a different and harsher Tertullian. This work was a polemical answer to a new episcopal edict that claimed that persons who had committed adultery or fornication could be readmitted in the Church after doing penance.[27] According to Tertullian this was as worse as readmitting a murderer or an idolater.[28] He reminds his readers that Paul approved marriage only unwillingly, because he was afraid of fornication – which is the same as adultery according to Tertullian.[29] But Paul would have never approved marriage if he would have thought fornication is a forgivable sin.[30] This is the start of

20 What makes Tertullian's references to our passage all the more interesting is the fact that he was not only the first one to mention syneisaktism according to extant works, but Tertullian is also the only author we know of who approved the practice although not in the way in which it would become common after him (later sources state that the celibate woman entered the practice when still being a young girl, so not an ecclesial widow who, according to Tertullian, should be a woman of at least 60 years old, see Tertullian, *De virginibus velandis* 9,6). In his *De exhortatione castitatis* Tertullian tells us that some celibate men pronounced the need to have a woman who can do the housekeeping for them. Tertullian allows celibate men who really cannot manage it on their own, therefore to take in an ecclesial widow (or even more than one!). Such a widow Tertullian calls an "uxor spiritalis" (Tertullian, *De exhortatione castitatis* 12,1 2. Cf. Tertullian, *De monogamia* 16,3). Unfortunately for the modern scholars who think Paul deals with syn eisaktism in 1 Corinthians 7:36 38 Tertullian doesn't make any reference to this passage when he speaks about the practice.

21 Tertullian, *De virginibus velandis* 3,1.

22 Tertullian, *De virginibus velandis* 16,4.

23 Tertullian, *De virginibus velandis* 3,7. Cf. Tertullian, *De virginibus velandis* 15,1.

24 Tertullian, *De virginibus velandis* 15,2; 16,3; 16,5.

25 Tertullian, *De virginibus velandis* 3,1.

26 Tertullian, *De virginibus velandis* 14,2; 14,9.

27 Tertullian, *De pudicitia* 1,6 9.

28 Tertullian, *De pudicitia* 5,1 15.

29 Tertullian, *De pudicitia* 4,1 5.

30 Tertullian, *De pudicitia* 16,14.

Tertullian's interpretation of the whole of 1 Corinthians 7: Paul only tolerates marriage,[31] Tertullian says, but Paul doesn't think it necessary anymore because the world has no need to increase and multiply any longer since time is short.[32] Because Paul argues that unmarried people are free from cares of the world and can concentrate themselves totally on God, while married people care for the things of this world and are thinking how to please their partner, it is better for a man to keep his virgin than to marry her off.[33] Moreover, although modern scholars agree that Paul doesn't command celibacy but only advises it because concerning virgins he has no command of the Lord, Tertullian states that we should see Paul's advice here as coming from God. After all, as Paul says himself in 1 Corinthians 7:40, he has the Spirit of God.[34] Thus, according to this Tertullian, Paul strongly urges Christians in 1 Corinthians 7:38 to stay unmarried.[35] While Tertullian stated earlier that the choice between marriage and celibacy is a personal one, in this treatise he doesn't give his reader this freedom anymore. Although Tertullian always had a clear preference for celibacy in his writings – even when he wrote to his wife[36] – he used to tolerate marriage without speaking belittlingly about it. This clearly changed towards the end of his life.[37]

In contrast to Clement of Alexandria, Tertullian never used 1 Corinthians 7:36 – 38 to support the respectability of marriage. But while he initially gave his audience the freedom of choice between marriage and celibacy, this freedom seems to be gone in favour of celibacy in his second mention of the passage. Tertullian thus made a change of interpretation. Moreover, after this change Tertullian understood the passage in the opposite way as Clement did:

31 Tertullian, *De pudicitia* 16,15.

32 Tertullian, *De pudicitia* 16,19.

33 Tertullian, *De pudicitia* 16,20. William P. Le Saint makes the interesting note here that Tertullian uses the word "erogator" in this passage (with the meaning 'marry off'), which he frequently uses "in the sense of 'to ruin' or 'destroy'" (Tertullian, 262n485). This highlights Tertullian's negative stance concerning marriage throughout this work. Contrary to what J. Massingberd Ford claims (Ford, Levirate Marriage, 341), there isn't any reason to think that Tertullian interprets this passage as being about a widow of whom the deceased husband was a pagan.

34 Tertullian, *De pudicitia* 16,22.

35 I therefore object David Hunter's classification which assigns Tertullian to the class of those late antique Christians who interpreted Paul as a moderate encratite. Moreover, calling Tertullian himself "a moderate encratite" does not hold true at all for his later life, although this label is maybe appropriate to Tertullian's earlier life (Hunter, Reception, 173 174).

36 Tertullian, *Ad uxorem* I,3,2 4.

37 It has been suggested that this changed attitude can be attributed to the change of audience to which Tertullian directed himself, and not to the fact that Tertullian became harsher towards the end of his life which is my opinion here. *De pudicitia* is indeed a more severe polemical response to his opponents than *De virginibus velandis*, but also *De virginibus velandis* is full of polemic against virgins who, according to Tertullian, do not have an appropriate way of living. Although Tertullian's tone is more moderated in the latter treatise, one should not overlook his rigorous admonishments.

while Clement saw the passage as a defence of marriage, Tertullian interpreted it as proof for the fact that marriage should be repudiated.

3. Origen

Origen wrote an extensive commentary on 1 Corinthians, but unfortunately only fragments have survived the ravages of time.[38] We will therefore maybe never know how Origen interpreted 1 Corinthians 7:36–38 precisely. However, we do get a clue through his commentary on Psalm 118 (LXX) which partly survived because it was included in the Palestinian Catena on this Psalm.[39] As we can derive from the introduction in the Palestinian Catena, Origen saw Psalm 118 as comprising the whole ethical system.[40]

Origen used 1 Corinthians 7:38 when he commented on verse 108 of Psalm 118. This verse reads as follows in the Palestinian Catena: "Accept the offerings of praise out of my mouth, o Lord, and teach me your ordinances, because I am your slave."[41] According to Origen, the words "the offerings of praise out of my mouth" refer to actions we undertake voluntarily without having any order which obliges us to do these things. To elucidate what he means, Origen gives an example: virginity. Paul didn't have any command from the Lord for this practice (1 Corinthians 7:25), but if one observes it, one chooses the better part.[42]

Origen clearly agreed with the preference for virginity in 1 Corinthians 7:36–38, although he admits there is no command which forces Christians to practise it. What is more interesting here, however, is the fact that Origen seems to interpret verse 38 allegorically. The passage no longer refers to a man and his virgin, but to a man and his virginity, an interpretation we will encounter again when we study Methodius of Olympus. Moreover, Origen's change from παρθένος to παρθενία has an interesting side effect: no longer has a man something to say about the virginity of an other person, but a person can only choose for the virginity of one's own body and soul. Like Origen said earlier: virginity is an example of something for which there is no order, but for which one can only opt voluntarily.

38 For a critical edition, see Jenkins, Origen. See Turner, Notes, 270 276, for some critical remarks.

39 Marguerite Harl notes we have to be careful with the texts ascribed to Origen in this Catena: "si pour un bon nombre de textes nous retrouvons la pensée et le style de l'auteur, en quelques cas nous suspectons de coupures ou même des corruptions, ce qui exigera de notre part vigilance et esprit critique" (Harl, La chaîne palestinienne, 66). However, she doesn't question the au thenticity of the passage I discuss below.

40 *Catena Palestinensis in psalmum* 118, general introduction.

41 Harl, La chaîne palestinienne, 366: Τὰἑκούσια τοῦ στόματός μου εὐδόκησον δή, Κύριε, καὶ τὰ κρίματά σου δίδαξόν με, ὅτι δοῦλός σού εἰμι ἐγώ.

42 *Catena Palestinensis in psalmum* 118 108.

So unlike Clement of Alexandria and Tertullian, Origen didn't say anything about marriage in his reference to 1 Corinthians 7:36 – 38. It is clear, however, that he prefers virginity to marriage.[43] Nevertheless, virginity should always be chosen voluntarily. Just like Clement, Origen didn't use verse 38 as a means to denigrate marriage and he made it clear as well that virginity is something one should choose out of free will.

4. Methodius of Olympus

Our next author, Methodius of Olympus, wrote extensively about virginity in his *Symposium*, for which Plato's treatise with the same name served as a model. In this work we meet ten virgins who compete with each other in eloquence with virginity as common subject.[44] In the end the head of the virgins decides that all the virgins held a truthful speech on virginity, but that Thecla, a disciple of the apostle Paul himself, deserves a larger laurel wreath and that she should be seen as the leader of the group.[45]

Theophila, the second virgin to deliver a speech, thought the first virgin's oration didn't emphasize enough the fact that also after the Word brought virginity to mankind, procreation is accepted. After all, the universe is still being built on and therefore the command from Genesis that we have to be fruitful and multiply is still valid. Moreover, we are not allowed to put aside a command from God.[46] According to Theophila, this is the reason why Paul said that the man who marries his virgin does well, while he who doesn't do that does better. Paul clearly doesn't forbid the one or the other, although he acknowledges that there is a certain hierarchy. Theophila further notes that virginity is not something given to every person. Therefore the Church doesn't only know virginity, but also continence – referring to continence within marriage – and motherhood.[47] Thus, Methodius, through the mouth of Theophila, states that although virginity is preferred, God didn't give this virtue to everybody. Moreover, because the universe is still being built on, marriage and procreation still have their own merits. 1 Corinthians 7:38 is here clearly used to counter negative views on marriage, just like Clement of Alexandria did before. Methodius stresses the fact that virginity is God-given, so only some people who are chosen by God, are able to aim for this virtue.

Methodius's exegesis of 1 Corinthians 7:36 – 38 is, however, better known since he wrote more extensively about the verses in another fragment of his

43 For a thorough study on the relation between marriage and virginity according to Origen, see Crouzel, Virginité et mariage selon Origène.

44 Methodius of Olympus, *Symposium* prelude.

45 Methodius of Olympus, *Symposium* 11.

46 Methodius of Olympus, *Symposium* 2,1.

47 Methodius of Olympus, *Symposium* 2,7.

Symposium. After Theophila has concluded her discourse, the virgin Thalia starts to speak. What the previous lectures missed, according to her, was attention for the allegorical reading of Scripture. Although she admits that there is a literal meaning in Scripture, one should also look further.[48] Additionally she gives an extensive commentary on the whole of 1 Corinthians 7. Contrary to most modern scholars today, Thalia is convinced of the fact that the first verse of this chapter, namely that it is good for a man not to touch a woman, was written by Paul and not by the Corinthians. Paul, however, qualifies this proposition almost immediately when he realizes the weakness of some Christians. Paul's approval of marrying and marrying for the second time is in favour of weaker Christians who otherwise wouldn't be able to control their passions and would fall into sin.[49] As Theophila did before, also Thalia stresses the fact that Paul saw virginity as a gift from God. For this reason, Paul advises marriage to those people who are not able to devote themselves to virginity. In other words: marrying is better than the shame of not being able to keep the promise of virginity. According to Thalia, this is the meaning of verse 36 of 1 Corinthians 7. Verse 37, on the other hand, refers to the man who doesn't have the necessity, the need to have intercourse and who is determined to keep his flesh virginal. This man Paul urges to persevere and to remain a virgin. Thalia repeats, however, that everybody who isn't able to be a virgin, better marries legally than to live secretly in sin. Such persons do well according to Paul, although those who remain virginal do better.[50] So through Thalia, Methodius gives an allegorical interpretation of 1 Corinthians 7:36 – 38 in line with Origen. Contrary to Origen, however, Methodius doesn't stress the personal choice so much. What he wants to emphasize, as he did before through the oration of Theophila, is the God-given nature of virginity. Although this allegorical interpretation doesn't favour marriage as much as the literal interpretation of the previous discourse did, also here Methodius admits that it is allowed for some people. This time, however, not so much for the sake of its own merits, but because it is a protection against Satan,[51] against the sin of fornication.[52]

Thus while Methodius first saw it necessary to counter negative views concerning marriage, he thereafter wanted to emphasize his strong preference for virginity. This, however, had the result that his ideas are somewhat ambivalent. Nevertheless it is clear that Methodius saw virginity as something God-given which should be preferred if one is sure he or she has received this virtue. For people who didn't receive this gift, marriage is allowed.

48 Methodius of Olympus, *Symposium* 3,1.
49 Methodius of Olympus, *Symposium* 3,11 12.
50 Methodius of Olympus, *Symposium* 3,14.
51 Methodius of Olympus, *Symposium* 3,11.
52 Methodius of Olympus, *Symposium* 3,12.

5. Conclusion

We may conclude that not only modern scholars don't agree about the meaning of 1 Corinthians 7:36 – 38. Already in Late Antiquity, in a period when the time gap between Paul's writing of the letter and the time in which our authors lived was much smaller, different interpretations were developed. Our passage is used to defend the respectability of marriage as well as to criticise the practice. The difference with our times, however, is the fact that these early Christian writers didn't seem to care so much about what Paul himself exactly wanted to say; they rather looked for what Paul had to say about their own situation.

Clement of Alexandria had to deal with repudiations of marriage. Although he couldn't deny the preference for virginity that existed already from the beginning of Christianity, and although he seems to agree with this preference, he also emphasized the fact that Christianity had always promoted marriage as a legal and honourable way of living as well. By using 1 Corinthians 7:36 – 38 Clement wanted to make clear that people should choose personally for celibacy or for marriage and that both are righteous. Tertullian, however, always wanted to stress the goodness of celibacy. Therefore he never used our passage to support the respectability of marriage. Although at first he still used 1 Corinthians 7:36 – 38 to stress the freedom of choice between marriage and celibacy, in a later stage he used it to repudiate marriage and to claim virginity is the only good way of living. The context in which Origen wrote his commentary on Psalm 118 and interpreted our passage, is difficult to discover. What is clear, however, is that he used the passage to emphasize the fact that virginity is something one should always choose out of free will. Finally, Methodius of Olympus knew there were negative views on marriage and he wanted to counter these. His own preference for virginity is, however, undeniable. So while he thought marriage is something good, he definitely thought God-given virginity is better.

Thus 1 Corinthians 7:36 – 38 was clearly used in the early Christian discussions about asceticism. What is notable, however, is that it wasn't only used by the adherents of strict asceticism, but also by the adherents of a moderated view on marriage and virginity. Both parties used the passage to proof their own arguments. The use of 1 Corinthians 7:36 – 38 in reference to early Christian asceticism is therefore ambiguous. On the one hand it strengthened the ascetic feelings of some, on the other hand it confirmed the idea of others that marriage is still valuable after the coming of the Lord.

Bibliography

Achelis, H., Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefs, Leipzig 1902.

Arzt Grabner, P./Kritzer, R.E., Bräutigam und Braut oder Vater und Tochter? Literarisches und Dokumentarisches zu 1 Kor 7,36 38, in: Biblische Notizen 129, 2006, 91 104.

Beck, W.F., 1 Corinthians 7:36 38, in: Concordia Theological Monthly 25, 1954, 370 372.

Bound, J.F., Who Are the "Virgins" Discussed in 1 Corinthians 7:25 38?, in: Evangelical Journal 2, 1984, 3 15.

Broudéhoux, J. P., Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, Théologie historique 11, Paris 1970.

Brown, P., The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York, NY, 1988.

Clark, E.A., Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton, NJ, 1999.

Conzelmann, H., Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, Göttingen 1981.

Crouzel, H., Virginité et mariage selon Origène, Museum Lessianum, section théologique 58, Paris/Bruges 1963.

Derrett, J.D.M., The Disposal of Virgins, in: Id., Studies in the New Testament. 1: Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors, Leiden 1977.

Fahnenbruch, F., Zu 1 Kor 7, 36 38, in: Biblische Zeitschrift 12, 1914, 391 401.

Fee, G.D., The First Epistle to the Corinthians, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI, 1987.

Ford, J.M., Levirate Marriage in St Paul (I Cor VII), in: New Testament Studies 10, 1964, 361 365.

, St Paul, the Philogamist (I Cor VII in Early Patristic Exegesis), in: New Testament Studies 11, 1965, 326 348.

Garland, D.E., The Christian's Posture Toward Marriage and Celibacy. 1 Corin thians 7, in: Review and Expositor 80, 1983, 351 362.

Gordon, J.D., Sister or Wife? 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 149, Sheffield 1997.

Harl, M., La chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret). I: Introduction, texte grec critique et traduction, SC 189, Paris 1972.

Hays, R.B., First Corinthians, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville, KY, 1997.

Héring, J., La première épître de Saint Paul aux Corinthiens, Commentaire du Nouveau Testament 7, Neuchâtel [2]1959.

Horsley, R.A., 1 Corinthians, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville, TN, 1998.

Hunter, D.G., The Reception and Interpretation of Paul in Late Antiquity. 1 Corinthians 7 and the Ascetic Debates, in: L. DiTommaso/L. Turcescu (ed.), The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11 13 October 2006, Bible in Ancient Christianity 6, Leiden/Boston, MA, 2008, 163 191.

Hurd, J.C., The Origin of 1 Corinthians, London 1965.

Hurley, R., To Marry or Not to Marry. The Interpretation of 1 Cor 7:36 38, in: Estudios Bíblicos 58, 2000, 7 31.

Jenkins, C., Origen on I Corinthians, in: Journal of Theological Studies 9, 1908, 231 247. 353 372. 500 514; 10, 1909, 29 51.

Jülicher, A., Die geistlichen Ehen in der alten Kirche, in: Archiv für Religionswis senschaft 7, 1904, 373 386.

Ketter, P., Syneisakten in Korinth? Zu 1 Kor 7. 36 38, in: Trierer theologische Zeitschrift 56, 1947, 175 182.

Kistemaker, S.J., Exposition of the First Epistle to the Corinthians, New Testament Commentary, Grand Rapids, MI, 1993.

Kovacs, J.L., 1 Corinthians. Interpreted by Early Christian Commentators, The Church's Bible, Grand Rapids/Cambridge 2005.

Kugelman, R., 1 Cor 7:36 38, in: The Catholic Biblical Quarterly 10, 1948, 63 71.

Kümmel, W.G., Verlobung und Heirat bei Paulus (I. Cor 7,36 38), in: Neutesta mentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954, BZNW 21, Berlin ^{2}1957, 275 295.

Le Saint, W.P., Tertullian. Treatises on Penance. On Penitence and On Purity, Ancient Christian Writers 28, Westminster, MD/London 1959.

Lietzmann, H./Kümmel, W.G., An die Korinther I II, Handbuch zum Neuen Testament 9, Tübingen ^{4}1949.

Manen, W.C. van, De verloofden te Korinthe (1 Kor. VII: 36 38), in: Theologisch tijdschrift 8, 1874, 607 616.

Merklein, H., Der erste Brief an die Korinther, Bd. 2, Kapitel 5,1 11,1, ÖTK 7/2, Gütersloh/Würzburg 2000.

Molvaer, R.K., St Paul's Views on Sex According to 1 Corinthians 7:9 & 36 38, in: Studia Theologica 58, 2004, 45 59.

Nestle, E./Aland, K. et al., Novum Testamentum Graece, Stuttgart ^{27}2001.

Orr, W.F./Walther, J.A., I Corinthians. A New Translation. Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary, The Anchor Bible 32, Garden City, NY 1976.

Peters, G., Spiritual Marriage in Early Christianity. 1 Cor 7:25 38 in Modern Exegesis and the Earliest Church, in: Trinity Journal 23, 2002, 211 224.

Richard, L. A., Sur I Corinthiens (VII, 36 38). Cas de conscience d'un père chrétien ou "mariage ascétique" ? Un essai d'interprétation, in: Mémorial J. Chaine, Bibliothèque de la faculté catholique de théologie de Lyon 5, Lyon 1950.

Roukema, R., De uitleg van Paulus' eerste brief aan de Corinthiërs in de tweede en derde eeuw, Kampen 1996.

Schrage, W., Der erste Brief an die Korinther, Bd. 2 (1 Kor 6,12 11,16), EKK 7/2, Düsseldorf/Neukirchen Vluyn 1995.
Seboldt, R.H.A., Spiritual Marriage in the Early Church. A Suggested Interpretation of 1 Cor 7:36 38, in: Concordia Theological Monthly 30, 1959, 103 119. 176 189.
Snyder, G.F., First Corinthians, A Faith Community Commentary, Macon, GA 1992.
Stählin, O./Früchtel, L., Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I VI, GCS 52, Berlin ^{3}1960.
Turner, C.H., Notes on the Text of Origen's Commentary on I Corinthians, in: Journal of Theological Studies 10, 1909, 270 276.
Van den Hoek, A./Mondésert, C., Clément d'Alexandrie. Les stromates. Stromate IV, SC 463, Paris 2001.
Winter, B.W., Puberty or Passion? The Referent of ΥΠΕΡΑΚΜΟΣ in 1 Corinthians 7:36, in: Tyndale Bulletin 49, 1998, 71 89.
Wolff, C., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHKNT 7, Leipzig ^{2}2000.

Ascetic Texts and
their Reception of the New Testament.
Literature of the Eastern Mediterranean

Jeremy W. Barrier

Asceticism in the *Acts of Paul and Thecla's* Beatitudes

The Coptic Heidelberg Papyrus as an Exegetical Test Case

Definitions and Introduction of Topic

The concept of asceticism is one that employs "exercise" or "discipline" for "moral training" and the "abstention from certain pleasures" for the purpose of combating vices, developing virtues, and finally the practice of self-abnegation and self-denial.[1] In many ways asceticism is a "potent means to enter into communion with the supernatural."[2] As such, asceticism is usually associated with several common features: fasting, sexual continence, poverty (including begging), isolation, self-inflicted pain, various unions with the divine, as well as frequent encounters with demonic forces (such as St. Anthony's struggles with demons in the desert or Jesus' temptation in the desert with the devil in Matt 4:1 – 12).[3] These themes play an important role in Matthew 4 and 5, as Jesus is led by the Spirit to the desert to fast and be tempted by the devil. Jesus uses Scripture and resists the devil, and then is served by angels before delivering his message. This ascetic encounter of Jesus with the divine precedes the delivery of his message, similar to Moses descending Sinai with the 10 commandments, or Tobit's and Tobias' inspired praise after an encounter with the angel Raphael (Tob 12:6 – 13:18) or Enoch as he witnesses various scenes from heaven (as in *2 Enoch* 42:6 – 14).[4] Jesus offers up his ascetic message to the people to help them understand what it means to live in a "blessed" state in the presence of God, as he (no doubt) has just experienced. This message is called the ‚beatitudes' and serves as the frontispiece to the Sermon on the Mount. This ascetic list of beatitudes is interesting to me as it thematically overlaps with the beatitudes of Paul in the *Acts of Paul (AP)* 3:5 – 6. In the *Acts of Paul* 3:5 – 6, we read:

"And Paul having entered into the house of Onesiphorus, there was great joy, and bending of knees, breaking of bread, and the word of God concerning self control and resurrection with Paul saying,

1 Horn, Ascesis, 2,94; Cross/Livingstone, Asceticism, 114 15; Kaelber, Asceticism, 1,441 45; Arbesmann, Asceticism, 1,772 76; Lachowski, Asceticism, 1,776 77; Häring, Asceticism, 1,777 78; Gribomont, Askese, 4,204 25; Strathmann, Askese, 758 62.

2 Arbesmann, Asceticism, 1,773.

3 Kaelber, Asceticism, 1,442, 444.

4 Albright/Mann, Matthew, 49 50; Betz, Sermon, 97 105.

Blessed are the pure in heart, for they shall see God.
Blessed are those who have kept the flesh chaste, for they will be a temple of God.
Blessed are the self controlled, for God will speak to them.
Blessed are they who are set apart from this world, for they will be well pleasing to God.
Blessed are they who though having a wife, are as those not having a wife, for they will inherit God.
Blessed are they who have a fear of God, for they will be angels of God.
Blessed are those who tremble over the words of the Lord, for they shall be comforted.
Blessed are those who receive the wisdom of Jesus Christ, for they shall be called sons of the most high.
Blessed are those who have kept their baptism, for they shall be refreshed by the Father and the Son.
Blessed are those who have taken hold of the knowledge of Jesus Christ, for they shall be in the light.
Blessed are they who have come out of the image of this world through the love of God, for they will judge angels, and they will be blessed on the right hand of God.
[Blessed are the merciful for they shall obtain mercy] and will not see a bitter day of judgment.
Blessed are the bodies of the virgins, for they shall be well pleasing to God and they will not lose the rewards of their purity, because the word of the father shall be to them a work of salvation in the day of his son, and they shall have rest forever."[5]

This list of beatitudes is clearly ascetic, and some argue even encratite.[6] To be clear, as it pertains to the *AP* and the other apocryphal acts of the apostles, encratism is a "form of Christianity which not simply encourages but requires a rigid asceticism, manifested chiefly by the total abstinence from sexual intercourse."[7] Scholarly opinions suggest that the *AP* strongly endorses asceticism through the renunciation of marriage and chastity, but not necessarily encratism.[8] Much of the discussion related to the ascetic/encratite teachings here have led to numerous discussions related to the oral background of these texts and possible communities of women reading these texts.[9] The considerable debate that has arisen as to the nature of these texts and their communities has led to a more detailed and close analysis of the specific apocryphal acts, in order to bring further clarity to questions related to context, audience, and the communities who read these texts in the early church.

As a response to these concerns, I would like to further clarify one particular

5 This translation is from Barrier, Thecla, 78 79, 82.
6 Davies, Revolt, 117 18.
7 Livingstone, Encratites, 548; For detailed discussions see Dunn, Pauline Legacy, 70; Tissot, Encratisme, 109 19.
8 Davis, Cult, 19 22.
9 Bremmer, Acts of John, 77. See especially footnotes 1 3 for a brief history of scholarship related to this point.

aspect of the discussion pertaining to asceticism in the *AP*. In this essay, I will demonstrate that the way we interpret the asceticism of these beatitudes (and hence the entire text), depends on the specific manuscript tradition that we are reading. On the one hand, if we are reading the Coptic transmission, then one is inclined to read the *AP* as encratite, while on the other hand if one is reading the Greek recension then she/he is more likely to interpret the *AP* as strong asceticism. I will demonstrate this by examining the literary form of the ‚beatitudes'. Then I will provide an overview of the relationship of the Coptic Heidelberg papyrus (called Cop[1]) to the Greek recension of the *AP*. Third, I will give an overview of the literary function (*Sitz im Leben*) of the beatitudes in the *AP*. Fourth, I will provide several interpretations of the beatitudes depending on how one deals with the textual transmission. Last, I will offer a brief conclusion to this subject.

1. The Literary Form

As has been noted, the *AP* beatitudes is a list of 12 (or 13) macarisms, each beginning with the word μακάριοι meaning "blessed", "fortunate", "privileged", or "happy".[10] This literary form is known as 'ascription' and is a literary device that finds its roots in Egypt, but in our case specifically, the roots can be traced within the literary tradition of the "prophetic use", or to a "literary environment related to Jewish wisdom".[11] There are four basic elements of ascription: "the ascriptive word, the object of the ascription, reasons for the ascription, and a commentary."[12] An example is Wisdom of Solomon 3:13, which states "Blessed is the barren woman who is undefiled, who has not entered into a sinful union; she will have fruit when God examines souls." This is broken down by Mullins as follows:

ascriptive	*object*	*positive reason*	*negative reason*	*commentary*
ὅτι μακαρία	στεῖρα	ἡ ἀμίαντος	ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι	ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν.[13]
For blessed	Barren woman	the undefiled one	who has not entered into a sinful union	she will have fruit when God examines souls

Generally, all four parts will not be found within a single example. Minimally, Mullins states that it needs to have an ascriptive word, an object, and a reason or commentary for it to be considered the ascriptive form.[14] In addition, if a commentary is present, then this is considered "didactic ascription". Beyond

10 μακάριος, 610 11.

11 Mullins, Ascription, 195; Dupont, Béatitudes, 185 222; Assman, Weisheit, 12 72; The last two sources come from Betz, Sermon, 105; Fitzmyer, Dead Sea, 111.

12 Mullins, Ascription, 195.

13 Mullins, Ascription, 196.

14 Mullins, Ascription, 196.

these details of form, there are three types of ascription. First, as we have already seen are those that begin with a form of μακάριος. Second, are those ascribing a woe (Gk., οὐαὶ) upon someone(s). The third type of ascription is the one ascribing a ‚blessing' or εὐλογητὸς upon someone. This type is specifically reserved for a blessing being ascribed to a divine being, while the μακάριος is used specifically in reference to humanity (i. e., ascribing a blessing to humans).[15] Within the New Testament alone there are approximately 52 beatitudes, or as a more conservative estimate suggests "forty-one beatitudes introduced by μακάριος or μακάριοι", as counted by Joseph Fitzmyer.[16] However, of these examples, there are only two places where we find lists of beatitudes, namely Matthew 5 and the Sermon on the Plain in Luke 6:20 – 23. The blessings in Luke are immediately followed by four ascriptive "woes". In addition to these Biblical examples, one can also look to other examples within the "so-called Orphic gold leaves"; Apuleius, *Metamorphoses* 11:16; *Joseph and Asenath* 16:7 – 8; Sirach 48; Tobit 13:1 – 18; *2 (Slavonic) Enoch* 42:6 – 14; and the Qumran Fragment 4Q525 which provides a sample of at least five beatitudes.[17] These beatitude lists are presented as sapiential wisdom that is taking on "a religious sense as the expression of God's good favor toward human beings."[18] In other words, these "blessings" are words from the *divine* who is ascribing a certain status upon people, or in some cases certain groups of people (οἱ πτωχοί, ‚the poor' [Matt 5:3], or οἱ πενθοῦντες ‚those mourning' [Matt 5:4]) or even parts of the body (ἡ κοιλία, ‚the womb' [Luke 11:27], or οἱ ὀφθαλμοί, ‚the eyes' [Luke 10:23]).[19]

What is the function of the ascriptive form? In the case of the beatitudes in the *AP* what can one assume the author of the beatitudes knows considering Jewish wisdom literature and Jewish scripture, or for that matter what awareness does the author have of Matthew's beatitudes? One might assume that the author has very little knowledge of Jewish literary practices and is simply building upon a Matthean tradition. However, this is not certain. To explore such questions further, the textual transmission in the Coptic Heidelberg papyrus must be considered more closely.[20]

15 Mullins, Ascription, 198 201. Mullins provides numerous examples from the LXX Old Test ament and the New Testament.

16 See Fitzmyer, Dead Sea, 111 for a listing of his specific examples. One could count up to 52 if one includes μακαρίζω (Luke 1:48 and James 5:11). Also, Fitzmyer does not include Acts 20:35; 26:2; 1 Cor 7:40; 1 Tim 1:11; 6:15; Titus 2:13; 1 Pet 3:14 and 4:14.

17 Betz, Sermon, 95, 99 102; Fitzmyer, Dead Sea, 114 15.

18 Fitzmyer, Dead Sea, 112.

19 Fitzmyer, Dead Sea, 111.

20 Schmidt, Acta Pauli; and Schmidt, Zusätze; see also the high resolution photographs at: http://www.rzuser.uni heidelberg.de/~gv0/Papyri/ActaPauli/ActaPauli.html.

2. A Comparison of the Greek Eclectic Text to the Heidelberg Coptic Papyrus (Cop^1)

At this point, it is important to establish the major textual concerns. First, there is a critical eclectic text of the *Acts of Paul* being developed officially by Willy Rordorf, Pierre Cherix, and Peter W. Dunn within the *Corpus Christianorum Series Apocryphorum.*[21] This text, as far as I know, is primarily going to be in Greek and Coptic. The original text of the *AP* was written in Greek, but substantial portions of the text have only survived in Coptic. The primary Coptic textual witnesses for the entire *AP* are the Heidelberg papyrus and the Ephesian episode preserved in the Bodmer CLI papyri announced by Rudolphe Kasser in 1959 and finally published in 2004.[22] Let it suffice to say that when the Heidelberg papyrus was purchased from an antiquities dealer in Achmim in 1896, this demonstrated that the *AP* did develop as a whole, including the *Acts of Paul and Thecla*, *3 Corinthians*, and the *Martyrdom of Paul*, along with numerous other events and happenings related to Paul that were previously unknown to modern readers.[23] Stated another way, with the emergence of this manuscript, scholars for the first time were able to begin to put together a coherent, unified text that is called the *Acts of Paul.* Therefore, the Coptic continues to be used as a critical source, but typically thought to be inferior to the Greek transmission of the text. In regard to the beatitudes in *AP* 3:5–6, a partial list of the beatitudes have been preserved in the Heidelberg papyrus. In addition to this rendering of the beatitudes, Lipsius and Bonnet published a complete list of beatitudes in their eclectic text, following the 17th century work of Ernest Grabe while supplementing the Grabe edition with an additional 11 Greek manuscripts dating from the 10th to the 14th century along with several Latin, Syriac, and Arabic versions.[24] Since their publication more manuscripts of the *APTh* have been found totaling approximately 45 Greek codices and papyri along with five versions in Ethiopic, Latin, Coptic, Slavonic, and Armenian. But of these witnesses to the *APTh*, the 6th century Coptic text is the earliest by approximately four or five centuries. In addition, it should be noted that Cop^1 is what scholars categorize as a Coptic text in the "Lycopolitan" dialect.[25] If this data means little to you, the other prominent texts that fit into this principal Coptic dialect subdivision are the non-Sahidic

21 At some point, Rodolphe Kasser was also involved in the preparation of this publication, but the *Brepols* website does not reflect this. See http://www.corpuschristianorum.org/series/ccsa preparation.html.

22 Kasser, Acta, 45 57; and Kasser/Luisier, Bodmer XLI, 281 384.

23 For more information on this transmission history see Barrier, Thecla, 26 30. The footnotes in this volume will lead one into a more comprehensive study of this issue.

24 See Lipsius/Bonnet, Acta Apostolorum, XCIX CVI; Grabe, Spicilegium, 94; Geerard, Acta Pauli, 117 26.

25 Kasser/Luisier, Bodmer XLI, 281.

Gnostic texts of Nag Hammadi.[26] Equally interesting is that Cop[1] not only preserves the *APTh*, but was preserved alongside an unknown Gospel.[27] This places our copy of Cop[1] in an interesting group. Keeping these things in mind, I would like to compare the Greek text to the Coptic text. The best example of the *CCR* critical text of the beatitudes is an unofficial version presented by Peter W. Dunn on the *AP* blog entitled *Acta Pauli*, where he published a chart comparing the beatitudes of the *APTh* 3:5 – 6 to 1 Cor 6:2 – 3; 6:18 – 20; 7:29 – 34 and Matt 5:3 – 12.[28]

Consider several details pertaining to the beatitudes (see Appendix 4). First, if one begins by looking at the Greek eclectic text (the left hand column), there appears to be two clear references to Matthew on this chart: beatitudes 1 and 12. In addition to this there are several other possible connections found in beatitudes 5:7, and 8 all of which are underlined according to Dunn. One of the difficulties with assuming a literary connection here is that beatitudes 5:7, and 8 all have a literary overlap of three words that match those of Matthew. In essence, if there is an undisputed literary overlap in beatitudes 1 and 12, then it is safe to say that the textual overlap of 5:7, and 8 is probably true as well. However, if one concluded that the Coptic version did not have beatitudes 1 and 12, then it is not logical to suggest that a literary connection exists in beatitudes 5:7, and 8. Second, in addition to the Matthean samples there is one clear overlap between 1 Cor 7:29 with beatitude 5. Other than this, there are a few tenuous overlaps in beatitudes 2, 4, 11 and 13 with 1 Corinthians 6:2 – 3, 18 – 20.

Now, consider the right hand column of Appendix 4 and look closely at the reconstruction of Cop[1]. Appendix 4 is a reconstruction of what remains from the verso of papyrus leaf 4 and the recto of leaf 5 (indicated as pages 8 and 9 by Schmidt) of Cop[1]. Unfortunately, the lower portion of leaf 4 (verso) is gone, thus we do not have the first six beatitudes, and the upper portion of leaf 5 (recto) is barely intact, thus what remains of the beatitudes is fragmentary.[29] Looking closely at Appendix 4, one will notice that Schmidt has reconstructed some of the beatitudes 7 – 12, while I attempted to reconstruct beatitudes 1 – 6. One must keep in mind that Schmidt's reconstruction is based on Cop[1], while my reconstruction is purely speculative and based upon my own translation of the Greek eclectic text into Lycopolitan Coptic. Nonetheless, looking at Schmidt's reconstruction of Cop[1], beatitude 7 has been reconstructed from the existence of two letters of the second line (ⲚⲈ), four letters on the third line (ⲠⲬⲀⲈ), four letters from the fourth line (ⲤⲰⲖⲞ), and three letters from the fifth line (ⲤⲞⲫ). While, one may wonder how this reconstruction is accomplished, it needs to be

26 Kasser/Luisier, Bodmer XLI, 295 98. For more specific information, see footnote 64 of Kasser/Luisier.

27 Schmidt, Zusätze, 6, 238 40.

28 http://actapauli.files.wordpress.com/2009/04/comparison of acts of paul iii with 1 cor and matt.pdf.

29 See Appendix 1 and 2 for reproductions of pages 8 and 9 from Schmidt. For full docu mentation, see footnote 20 above.

stated that the alignment of the letters on the actual papyrus leaf fit quite well to the reconstruction, so there is very little reason to doubt that these lines did exist as Schmidt proposed. Next (and most important), beatitude 12 in Cop[1] omits any reference to Matthew 5:7 in the text. In essence, there are not thirteen beatitudes in the Coptic version, but twelve with only five remaining to be seen in the fragments. The loss of Matthew 5:7, "blessed are the merciful, for they shall obtain mercy", is not due to the loss of the papyrus fragments, but rather, it is clear from the manuscript (see the arrow I have transposed on to Cop[1] in Appendix 2) that beatitude 11 and 12 were composed as one beatitude in this Coptic manuscript. Stated as follows:

"Blessed are they who have come out of the image of this world through the love of God, for they will judge angels, and they will be blessed on the right hand of God and will not see the bitter day of judgment."

This beatitude has the ascription, object, positive reason, commentary, and negative reason. This is an interesting reading, and the possible implications will be considered later. At present, it needs to be noted that this text from Egypt appears to have been connecting beatitude 11 directly to 12b, and the negative reason on the end of 12 is not reserved for the ‚merciful', but rather for those who have "come out of the image of the world through the love of God."

As I consider the rest of the beatitudes here, I cannot help but wonder if the scribe who penned Cop[1] has any knowledge of Matthew at all. To test this hypothesis, I first made a plausible reconstructed text of the first six missing beatitudes (i.e., Appendix 4). Then, I attempted to reconstruct this Coptic text (based on the Greek eclectic text) and see how it would fit on to the papyrus (See Appendix 3). Schmidt approximated that there are 16 lines missing from the bottom portion of leaf four in Cop[1]. However, I had a few reservations concerning Schmidt's analysis. First, it needs to be noted that after careful analysis and study, it is not possible to be absolutely conclusive about these reconstructions, and the specifics of the original page layout. Second, it appears that the scribe must have been transcribing the text after it was bound into a quaternion, as the scribe typically writes more spaciously on the recto, while the verso tends to be more cramped.[30] Third, the height of the portion of a page that is written upon is typically between 20 and 21 cm. However, the actual number of lines can vary quite a bit.[31] For instance, page 13 (recto) has 26 lines, while the verso (page 14) has 29 lines. However, both spaces allotted for writing on the recto and verso are approximately 20 cm in height. I would argue that it is likely that page 8 could have had as few as 23 lines, or as many as 27, as the number of lines varies dramatically throughout Cop[1].[32]

30 See Appendix 5 for analysis of some of this data.

31 See Appendix 5 for more discussion.

32 Based on an analysis of the 10 lines (approximate height of 7 cm) that do remain on these pages, I would limit this to 27 instead of a possible 29 lines.

The point in presenting this information is to suggest that the number of lines or letters is not certain. It is possible that a reconstruction of Cop[1] as presented in the right hand column of Appendix 3 might be more accurate. In this column, I have presented the beatitudes with the omission of the first beatitude. I would like to at least raise the possibility that one of the first six beatitudes may not have been part of the list of beatitudes that have been preserved in the Greek textual transmission.[33] However, if one of the 6 beatitudes was not originally here, then which beatitude was not here? I would propose that either beatitude 1 (which is Matthew 5:7) or beatitude 5 (which quotes 1 Cor 7:29) are the two most likely candidates. I suggest these two as the most likely candidates due to the scarcity of quotations of "New Testament" scripture this early in the history of early Christianity. If this is the case, we have already reduced the number of beatitudes from 13 down to 12 through mere observation, and then again to a possible 11, if one assumes that Cop[1] leaves out Matthew or 1 Corinthians.[34]

I am suggesting that Cop[1] may have been lacking one or both of these particular beatitudes because there are no clear instances of Matthew or 1 Corinthians being cited in the *APTh.* To test this theory, one may consult Julian Hills who compiled the possible citations of the New Testament in the *AP* drawing from *Biblia Patristica*, Vouaux and Schmidt, and then added more possible allusions. Out of a possible 43 references in the *APTh* to Matthew, Hills lists five texts that are given an "A"-rating.[35] An "A"-rating is assumed to be a clear textual overlap. The five "A"-rated citations are: (1) *AP* 3:6/Matt 5:7, (2) *AP* 3:5/Matt 5:8, (3) *AP* 3:44/Matt 9:8, (4) *AP* 11:5/Matt 9:8, and (5) *AP* 3:21/Matt 27:26. First, Matthew 5:7 is not found in Cop[1]. Second, I have argued that Matthew 5:8 may not have been in Cop[1] based on my reconstruction in the right column of Appendix 3. The third reference is Matthew 9:8 being cited in *AP* 3:44. *AP* 3:44 is a longer ending to the *APTh* appended by Grabe, and was not original to Cop[1]. The fourth reference is the overlap of the *AP* 11:5 (from the *Martyrdom of Paul*) with Matthew 9:8. This is a clear overlap of texts.[36] However, the most likely reason is not that the author of the *AP* had Matthew, but rather it appears that this is a quotation of the *Acts of Peter* 15, and the author of the *AP* has quoted from the *Acts of Peter*, thus providing a quotation from Matthew.[37] This portion of *AP* 11:5 is missing in Cop[1]. The fifth reference is the suggested quotation of Matt 27:26 in *AP* 3:21. This last example is the most interesting.[38] Consider the text:

33 See Appendix 3 and 5. I have attempted to make the closest reconstruction possible, and I am suggesting that reading the manuscript without the first beatitude (Matthew 5,8) is the most likely reconstruction.

34 See Hills, Acts of the Apostles, 51 54.

35 *Biblia Patristica*; Vouaux, Actes de Paul; Schmidt, Zusätze.

36 Cop[1] has not preserved these lines, although the scene from the *Martyrdom* does exist.

37 Hills, Acts of the Apostles, 39.

38 Hills, Acts of the Apostles, 51.

Matt 27:26: Τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ

AP 3:21 (Lipsius and Bonnet, *Acta Apostolorum*): καὶ τὸν μὲν Παῦλον φραγελλώσας ἔξω τῆς πόλεως ἐξέβαλεν…

AP 3:21 (Schmidt): ⲫⲏⲅⲉ[ⲙⲱⲛ ⲁϥⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ⲙⲡϣⲁ ⲁⲩⲱ ⲉⲁϥⲙ]ⲁ̣ⲥⲧⲓⲅ[ⲟⲩ ⲙⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲁϥⲛⲁϫϥ ⲁⲃⲁⲗ` ϩⲛ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ

First, Hills states "in the hellenistic era this Latin loanword (from *flagellare*) occurs only in these Synoptic verses, in the *APl*, in *T. Benj.* 2:3 (Joseph beaten by his brothers), and in one fragment of Aesop."[39] Further, Hills suggests that the author of the *AP* used this word (φραγελλώσας) following Matthew, while "he or she was likely unaware that scourging was regularly a punishment inflicted *after a sentence of death.*"[40] One will then notice that this reading is not found in Cop[1]. Cop[1] reads ⲉⲁϥⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲟⲩ, from μαστιγοῦν instead of φραγελλώσας. Hills is arguing that φραγελλώσας is the better reading because it appears that Cop[1] is providing a more accurate translation by correcting the text to include the appropriate form of "beating" that would have taken place prior to Paul's release from the city. The Coptic reading is factually more accurate in reference to the beating that Paul received in *AP* 3:21, considering that Paul had not been sentenced to death. On the other hand, Jesus was sentenced to death, and flogged (φραγελλώσας). In addition, the Hamburg papyrus offers a reading of φραγελλώσας, in the Ephesian episode of the *AP*, where the text states,

"since a great tumult broke out Hieronymus condemned him to the beasts, after having scourged (φραγελλώσας) him."[41]

This utilization of φραγελλώσας in the Ephesian episode appears to be the accurate use. Unfortunately Cop[1] has not preserved the Ephesian episode. One may assume that the Coptic scribe has 'corrected' the reading in *AP* 3:21, in light of Matthew, however this is not conclusive. If the original text stated φραγελλώσας, would a scribe have altered the text to ⲉⲁϥⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲟⲩ if they had been aware that this was a Matthean allusion? Either way, I am not convinced that the overlap of one word suggests that the original composition of the *AP* meant for this to be an allusion to Matthew's passion account. Further, if a 6th century scribe was aware that Matthew was being alluded to in the Greek text, then they would not have altered the text to read ⲉⲁϥⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲟⲩ instead of φραγελλώσας. Once again, if we knew that the author of the *AP* did have Matthew, then it might be fair to suggest that this is a reference to Matthew, however, we simply do not have sufficient proof to argue that the author of the *AP* has any knowledge of

39 Hills, Acts of the Apostles, 39.

40 Hills, Acts of the Apostles, 39.

41 See page I, line 30 of the Hamburg Papyrus (Greek text) in Schmidt/Schubart, PRAXEIS PAULOU, 26.

Matthew. At least, this is true when we are discussing the Coptic transmission, as well as the early Greek manuscripts. In sum, I am arguing that there are no examples that demonstrate decisively that a literary relationship exists between Cop^1 and Matthew.

As for the quotations from 1 Corinthians, the only clear examples cited by Hills are the relationship of 1 Cor 7:29 to *AP* 3:5 and 1 Cor 6:3 to *AP* 3:6 which refers to the judgment of angels. The "judgment of angels" text is preserved in Cop^1, while the reference to "having wives as not having them" is not preserved (due to the loss of the manuscript, and not a scribal omission). However, Bovon has argued that Origen quotes from the *AP*, rather than directly quoting from 1 Cor 7:29 in his *On the Passover* 36:6.[42] If Bovon is correct, then this would provide an early Greek example of the *AP* beatitudes (with the reference to 1 Cor 7:29) present as early as the first half of the third century. Consequently, this resolves an issue mentioned earlier regarding the missing lines of leaf four. We can assume that Cop^1 had beatitude 5 with the reference to 1 Cor 7:29, while I am disposed to believe that the likely candidate to cut out of beatitudes 1 through 6 is beatitude 1; the quotation of Matthew 5:8.

To summarize what has just been stated above, Cop^1 unquestionably does not include Matthew 5:7 within the beatitudes. In addition to this, I have proposed the hypothesis that beatitude 1 (quotation of Matthew 5:8) was not one of the beatitudes in Cop^1, while it seems more certain that the author of the *AP* did quote from 1 Corinthians as demonstrated by Bovon. There are two choices that seem clear: (1) the author of Cop^1 is altering the text of the *AP* to remove any specific overlap with Matthew, or (2) the Coptic version of the *AP* did not contain any references to Matthew. Further, when the *AP* was initially translated into Coptic, there may not have been any Matthean references in the earliest Greek version either.

One possible solution for the omission of Matthew 5:7 is to suggest that this is a case of *homoioteleuton*.[43] In this case one could argue that when a scribe was translating the 11th beatitude ending in σταθήσονται, their eyes came back to the Greek text and came to the end of 12a, which reads Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. The error then comes in the repetition of θήσονται. The scribe simply overlooked the words due to the repetition of these 8 letters so close together. One should note, that if the scribe overlooked this macarism, then it was indeed completely overlooked, as the macarisms that remain in Cop^1 are each individually "highlighted" through a stylistic marking that looks something like a Greek zeta with an extended superscript to the right (i.e., ζ‾). This superscript appears four times on pages 8 and 9 of Cop^1. The only other place where this can be found in the manuscript is *3 Corinthians*. This marker shows up twice here to indicate when the letter from Corinth to Paul begins and then

42 Bovon, New Citation, 267 70.
43 Credit goes to David Brakke for pointing out this possibility.

to note the beginning of Paul's response. While I am not certain why these particular texts are marked this way, I am certain that macarism 12 (i. e., Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται) is not marked in this special way.

While the possibility of *homoioteleuton* exists, I am not convinced. First, Cop[1] is a much earlier manuscript predating our other texts by approximately 500 years. Second, the shorter reading is the easier reading. Scribes are more likely to add than simply delete. Third, the shorter reading makes better theological sense (as will be demonstrated in the coming pages). Fourth, there is no evidence that Cop[1], or any earlier Greek manuscripts of the *AP* for that matter, are aware of the Gospel of Matthew. *Homoioteleuton* is simply not convincing enough to explain the omission conclusively. To appreciate the theological sense of the beatitudes better, I think a brief discussion of the literary function of the beatitudes may be helpful.

3. The Literary Function (*Sitz im Leben*)

If we build upon the data in section 1 related to the literary form, the function of the ascriptive beatitudes which have a commentary attached appear to be didactic.[44] Betz states the following conclusions in reference to the Matthean beatitudes:

1. Their original function (*Sitz im Leben*) is in the ritual,
2. Their nature is that of declarative statements,
3. The future orientation is eschatological as well as this worldly,
4. They are connected with ethics and morality.[45]

While these comments were intended for the Matthean beatitudes, they seem to describe the *AP* beatitudes well also. Before now, I would have said that the *AP* has a literary connection to the Matthean beatitudes. Now I would revise this thesis to suggest that the *AP* beatitudes are emerging out of early Christian churches and oral traditions pertaining to the beatitudes of Jesus that would have circulated in early churches. This transmission of the teachings of Jesus or the early apostles would have circulated functionally from the early Christian ritual. The stylistic markings of the manuscript may have been text markers, so that the reader in the assembly would have a visual marker next to the text to indicate where a reading from either one of Paul's beatitudes or one of Paul's letters would begin. The literary context of the *AP* also makes this clear, as Paul arrives at the "house of Onesiphorus". The text seems to suggest Paul is entering into a holy place, as Paul states "Grace be with you and your house" (*AP* 3:4). Upon entering into the house, all of the signs of an early Christian gathering are evident. The "great joy" could be an allusion to 'praising' by means of hymns;

44 Mullins, Ascription, 196.
45 Betz, Sermon, 93.

the "bowing of knees" is a reference to prayer; the "breaking bread" refers to the Eucharist; and finally the *kerygma* or proclamation of the "word of God" (*AP* 3:5). What makes this proclamation interesting is that we are told that this word is on "abstinence and the resurrection" (ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως).

These two theological markers (abstinence and resurrection) describe for us the symbolic alpha and omega of the Pauline beatitudes. If the beatitudes offer a definitive statement on the "teachings of Paul", then one needs to assume that there is a narrative context to reinforce this idea. I would argue that the narrative context is present, and the narrative is structured (paradoxically or coincidentally?) in similar fashion to a Gospel. As evidence of this, Dennis MacDonald has demonstrated the Gospel-like nature of some of the apocryphal acts. In this specific case, Paul is similar to Christ in offering us a sermon beginning with beatitudes, and the preaching ultimately leads to Paul's death and resurrection in Rome before Caesar (like Jesus' death before Roman officials) making the anti-imperial message of the canonical Gospels even more explicit in the *AP*.[46] In essence one would think that this list of beatitudes (similar to the Matthean beatitudes) could serve as a text for devotion in a worship setting (probably in a home), and as the centerpiece message for a community built around an iconic figure and anticipating an apocalyptic end. The necessity of abstinence within a realized eschatology takes on a specific meaning in the *AP* beatitudes, as the group appears to be holding to a line that exemplifies an extreme form of asceticism. If one were to look at the beatitudes of Cop[1], then one could suppose that the removal of Matthew 5:7 brings a higher degree of clarity to the teaching on abstinence *as it relates to* resurrection. The key to understanding this is to look at beatitude 11 (and 12) as they appear as one in Cop[1]. It is not the "merciful" who will "not see the bitter day of judgment", but rather it is those who "through the love of God no longer conform to the world". The removal of Matthew 5:7 means that every beatitude in this list can easily be interpreted as advocating abstinence as a form of purity. Abstinence is "keeping aloof from the world". Abstinence is having a wife "as not having a wife". Abstinence is "respect for the word of God", as the expression "word of God" was clarified in the heading of the sermon (i.e., abstinence and resurrection). Abstinence indicates that some truly understand the "wisdom of Jesus Christ" and they have received it, and so forth. The final didactic teaching is most explicit;

> "blessed are the bodies of the virgins, for they shall be well pleasing to God and shall not lose the reward of their chastity."

This reward for chastity is taken one step further in beatitude 11, where "not conforming to the world" means maintaining abstinence and renunciation of marriage. This is demonstrated in the behavior of the young men and women who are disrupting society in Iconium. The reward for abstinent individuals will be that they will not see the Day of Judgment. The eschatological view is

46 MacDonald, Narratives, 55 70.

made complete with the merging of 11 and 12 with the extraction of Matt 5:7. Those who receive the message of Paul are experiencing an immediate realized resurrection (3:12 – 14!), however those who do not accept this teaching (i. e. do not remain abstinent), then they will see the Day of Judgment. This text is indeed theologically encratite, as defined at the beginning of this essay.

If one considers the implications of this, there are several. First, one needs to note that I am arguing for a thematic tie between all of Paul's beatitudes. This seems to be supported also in the beatitudes of Qumran scroll 4Q525 which appear to be a list of at least 5 beatitudes (Puech argues it was originally 8 or 9) that are all tied together based on a "sapiential" theme running through all of the macarisms.[47] This distinctive feature makes the *AP* beatitudes similar to 4Q525, while the Matthean beatitudes are not even this homogenous in theme. There is also another distinctive feature that connects the macarisms of 4Q525 to the *AP* beatitudes. Particularly, both the Qumran text and the *AP* have beatitudes directed at the physical body, while the Matthean beatitudes do not.[48] In this regard, if Matthew 5:8 (*blessed are the pure in heart…*) was originally part of the *AP* beatitudes, this does not necessarily pose a problem to the thematic content based on "resurrection" and "asceticism". As an interesting additional note, the first beatitude in the broken text of 4Q525 states "Blessed is the one who speaks truth with a pure heart and slanders not with his tongue". This appears to be a reinterpretation of Ps 15:3, in the MT:

ודבר אמת בלבבו לא רגל על לשנו

"who speaks the truth in his heart and scandals not with his tongue."[49]

As Fitzmyer goes on to comment, "[i]nstead of בלבבו, 4QBeatitudes uses בלב טהור, 'with a pure heart'."[50] However, one must remember that the connections between 4Q525 with Matthew or the *AP* are at best secondary, or even tertiary.[51] In sum, I am suggesting that if the first *AP* beatitude (quotation of Matthew 5:8) did indeed exist in Cop[1] then this does not impose a theological problem. Beatitude 1 can easily be interpreted as ascetic (or encratite) and can be incorporated into a theme of ascetism *as it relates to* resurrection.

47 Fitzmyer, Dead Sea, 114 and 116. Fitzmyer cites the original publication by Puech, 4Q525, 80 106; noting a total of 8 possible beatitudes although Fitzmyer is uncertain on the total number. Puech revises this number to 8 or possible 9 in the more complete publication of 4QBéatitudes. See Puech, Qumrân Grotte 4, 128.

48 Fitzmyer, Dead Sea, 116.

49 Fitzmyer, Dead Sea, 117.

50 Fitzmyer, Dead Sea, 117.

51 Betz, Sermon, 102.

4. Interpretive Possibilities

Let us focus our attention upon the impact that the addition or subtraction of Matthew 5:7 has upon this message. One might be tempted to ask whether or not a reduction from 12 to 11 beatitudes represents a major shift. Or stated another way, does the number of beatitudes matter? This is unlikely.[52] If one considers the issue as discussed above related to the theological theme of asceticism as it relates to resurrection, this may provide the clearest path for a better understanding. Thus far, solid scholarly consensus has decided that the eclectic text of the AP is not encratite (yet it is ascetic). In addition, this message represents a stronger form of asceticism than what one reads in Matthew, yet it is more attuned to Pauline views on this issue (i.e., 1 Corinthians, and assuming it is not encratite of course). However, the issue is more nuanced than previously thought. One could state it as follows:

1. The Greek recension of the *APTh*, especially what manuscripts exist in the tenth to the fourteenth centuries, (1) is not encratite, and (2) includes undisputed references to Matthew and 1 Corinthians.
2. The complete *AP* in the Lycopolitan Coptic version is encratite, and represents Christendom in lower Egypt as early as the 6th century, and was found alongside a "Bruchstück eines apokryphen Evangeliums" suggesting a ‚heterodox' Christian community.[53]
3. It is presently undecided whether or not the original *APTh* was encratite or merely ascetic. If Bovon's assessment of Origen's quotation of *On the Passover* is correct, then it is safe to say that the *APTh* did have 1 Cor 7:29 within it as early as the first half of the third century. The other early evidence, namely the Bodmer X text of *3 Corinthians* is not encratite, nor is there any evidence in the Hamburg papyrus to suggest it is encratite.[54]

Assuming *homoioteleuton* is not the most likely explanation, then the question that I would like to answer is: did the scribe transcribing Cop^1 take the reference to Matthew 5:7 out of the beatitudes, or did the Greek version originally not include Matthew 5:7? Let us consider this issue by assuming that the removal of Matthew 5:7 is intentional. This is reinforced by what appears to be an intentional altering of another text that may have been connected to Matthew in *AP* 3:21, where the Matthean φραγελλώσας instead reads μαστιγοῦν in Cop^1. If this is intentional, what motive does one have for changing the text by removing references to Matthew? This doesn't make sense, unless this Christian community desired to distance itself from a Matthean version of Christianity. Is it possible that this text was transcribed within some kind of Gnostic

52 See the discussions by Betz, Sermon, 101 03, and Fitzmyer, Dead Sea, 114 17.

53 Schmidt, Zusätze, 236 and 240.

54 Dunn, Pauline Legacy, 69 88.

community, and they were removing any traces of Matthean influence? I find this unlikely considering that the "unknown Gospel" in Cop[1] has what appears to be a reference to Mark (secondarily an allusion to Matthew 21:21). Nonetheless, I would say with certainty that this is not merely a scribal error. It represents a substantive change with theological implications. But what is the statement? I cannot determine what advantage exists in removing any references to Matthew.

Consider another alternative. What if the original text of the *APTh* did not have any references to Matthew, and a scribe at a later date felt it necessary to add one or two Matthean beatitudes to a text that was being read within churches and being embraced by 'orthodox' churches, yet there were also clearly ideas that were not orthodox in this text. In particular, the strong encratite teaching could be smoothed out by first adding Matt 5:8, "blessed are the pure in heart", and then altering the most eschatologically developed beatitude that directly connects abstinence as a requirement to avoid the judgment of God (beatitude 11). If Matthew 5:8 has already been added (or was already present?), then the inclusion of a second Matthean beatitude does not seem to appear threatening. Matthew 5:8 emphasizes purity, yet does not require the rejection of marriage or abstinence. In sum, these two beatitudes alter the interpretation just enough to avoid being able to interpret all of the beatitudes within the framework of a strict teaching on one topic: abstinence as it relates to resurrection. After all, Matthew's beatitudes cannot be read with this level of uniformity, while others, such as Qumran or Luke can be read with this much thematic uniformity. With this alteration to the *AP*, the beatitudes can now be read as teachings on two *distinct* topics: abstinence and resurrection. This subtle exegetical shift makes the beatitudes more ambiguous and helps mitigate it within a church environment that is not encratite. Hence, by the 10th century, the Matthean version prevails. This is especially important for scribes who are aware of heretical ideas within the *APTh*, who are also aware that any attempt to reject the text would be futile. The *AP* is too important for the church to not read, as it contains a description of Paul, an account of the first female martyr, and most importantly an account of the martyrdom of Paul himself.

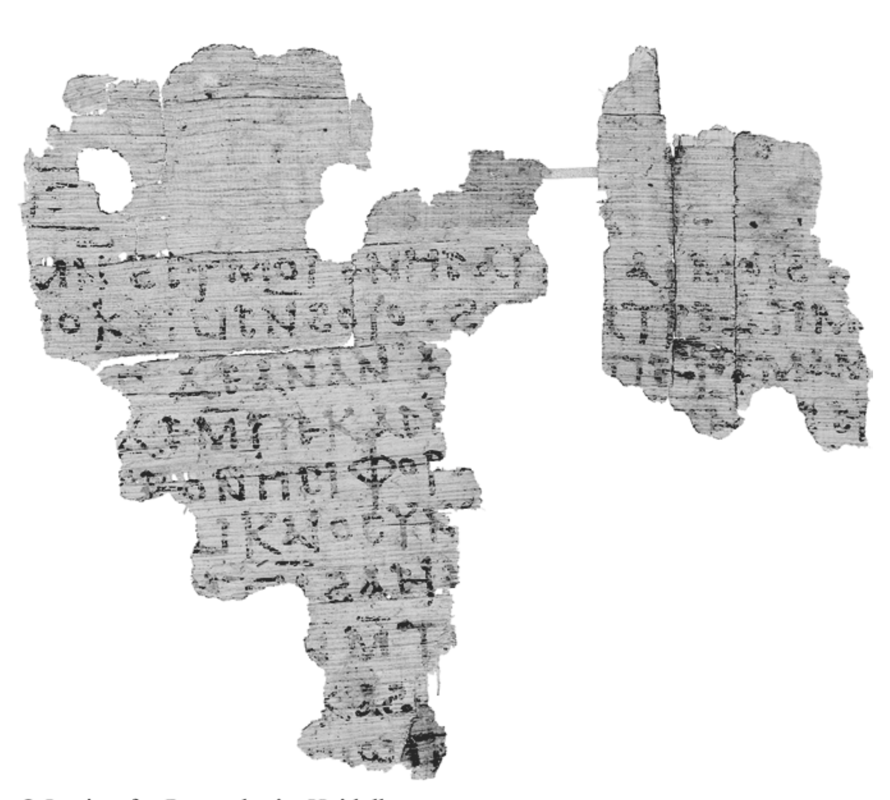
An interpretation like this essentially means that most modern scholars are correct in their reading of the beatitudes in the *APTh*. The beatitudes are both encratite and not encratite depending on how you read them. At a more nuanced level, the ambiguity is due to the fact that one's interpretation will change depending on which manuscripts are being read.

5. Conclusion

In conclusion, I would like to summarize this paper by restating the major points of interest. First, the beatitudes of the *AP* are found in the literary form of didactic ascription. Second, it is essential to take a closer look at the manuscripts. The Coptic transmission, in particular Cop[1], is a very fragmentary Lycopolitan Coptic version of the text that did not have Matthew 5:7 in the 12th beatitude, and further I argue that it did not include Matthew 5:8 either. In essence, this essay is a text critical evaluation of a Coptic manuscript from the 6th century, and an eclectic Greek text compiled from manuscripts dating from the 10th through the 14th centuries. Third, the function of this literary text would most likely have been used within the ritual experience of early Christianity, namely in the weekly gathering of Christians for worship and the Eucharist. The specific teaching that is addressed in *AP* 3:5–6 is clearly encratite in the Cop[1] text, and would have addressed a very strict version of ascetic practice. Fourth, if Cop[1] accurately represents the earlier version of the *AP*, then this would mean that scribes at some point would have made scribal additions to this passage by adding Matthew 5:8 and Matthew 5:7. This exegetical practice of addition would have altered the theological interpretation of the text, thus making an encratite text merely strong asceticism, thus more tenable within orthodox churches. This is plausible, especially with a text that was consistently being marginalized and considered ‚apocryphal'. I am sure some scribes would have wanted to resist the marginalization of this text because of the very important data that it contained as it relates to two saints of the Church: the life of Thecla and the martyrdom of the apostle Paul.

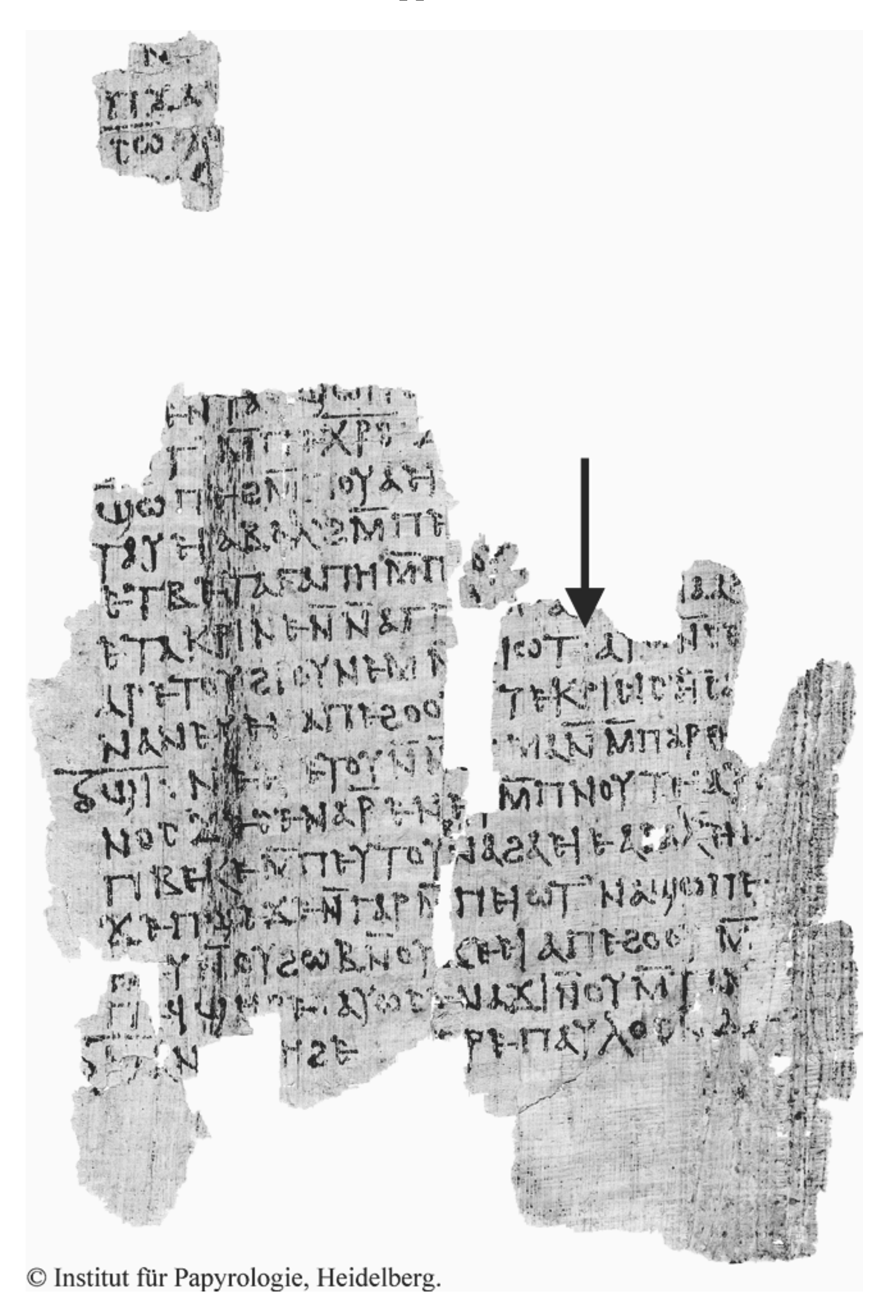
In reflection, the practice of mild alteration of these texts suggests a very different understanding of how one reads and uses texts within churches. First, the altering of the text is not condemned, but rather makes the text even more useful for orthodox churches. Especially as this text would have been very popular in reference to the praise of faithful women, as is evidenced by Jerome's *Epistle* 22,41, where those who do hold to the practice of abstinence in virginity will be received by Thecla, who will "fly with joy" to embrace the abstinent one as an eternal reward for such efforts.

Appendix 1



© Institut für Papyrologie, Heidelberg.

Appendix 2



Appendix 3

Possible Manuscript reconstructions of pages 8 and 9 of the Heidelberg Papyrus.

Note: Column 1 is a reconstruction of the fragmentary portions of pages 8 9 in the Heidelberg Papyrus (26 letters/line) with Beatitude 1 (Matthew 5:8), while Column 2 is a reconstruction of the fragmentary portions of pages 8 9 in the Heidelberg Papyrus (26 letters/line) without Beatitude 1 (Matthew 5:8).

Column 1	Column 2
S[eite]. 8	S[eite]. 8
ⲙⲛ̄ϩⲉⲣⲙⲟⲅⲉⲛⲏⲥⲁⲩⲕ̣[ⲓⲙ]ⲁⲩⲙⲟⲩ` ϩⲛ̣̄[ϩⲩ	ⲙⲛ̄ϩⲉⲣⲙⲟⲅⲉⲛⲏⲥⲁⲩⲕ̣[ⲓⲙ] ⲁⲩⲙⲟⲩ` ϩⲛ̣̄[ϩⲩ
ⲡ̣ⲟⲕⲣⲓⲥⲓⲥⲛ̄ϩⲟⲩⲟ:ϩⲱ̣[ⲥⲧⲉ]ⲁⲧⲣⲉⲇⲏⲙ[ⲁⲥ	ⲡ̣ⲟⲕⲣⲓⲥⲓⲥⲛ̄ϩⲟⲩⲟ:ϩⲱ̣[ⲥⲧⲉ]ⲁⲧⲣⲉⲇⲏⲙ[ⲁⲥ
ϫⲟⲟ]ⲥϫⲉⲁⲛⲁ`ⲛⲁ[ⲛⲛⲉⲛⲁ]ⲡⲉⲧⲥⲙⲁⲙ[ⲁⲁⲧ	ϫⲟⲟ]ⲥϫⲉⲁⲛⲁⲛ`ⲁ[ⲛⲛⲉⲛⲁ]ⲡⲉⲧⲥⲙⲁⲙ[ⲁⲁⲧ
ⲉⲛ:]ϫⲉⲙ̄ⲡⲉⲕⲁⲥⲡ̣[ⲁⲍⲉⲙ̄ⲙⲁ]ⲛ̣ⲛ̄[ⲧ]ⲉⲉⲓ[ϩⲉ:	ⲉⲛ:]ϫⲉⲙ̄ⲡⲉⲕⲁⲥⲡ̣[ⲁⲍⲉⲙ̄ⲙⲁ]ⲛ̣ⲛ̄[ⲧ]ⲉⲉⲓ[ϩⲉ:
ⲡⲁ]ϫ̣ⲉⲟⲛⲏⲥⲓⲫⲟⲣⲟ̣[ⲥϫⲉⲛ̄ϯⲛⲉⲩⲉⲛⲁⲩⲕⲁⲣ	ⲡⲁ]ϫ̣ⲉⲟⲛⲏⲥⲓⲫⲟⲣⲟ̣[ⲥϫⲉⲛ̄ϯⲛⲉⲩⲉⲛⲁⲩⲕⲁⲣ
ⲡⲟⲥⲛ̄ⲧⲇ̣ⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ̣[ⲛ̄ϩⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄:ⲉϣⲱⲡⲉ	ⲡⲟⲥⲛ̄ⲧⲇ̣ⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ̣[ⲛ̄ϩⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄:ⲉϣⲱⲡⲉ
ⲇⲉⲛ̄ⲧ]ⲱⲧⲛ̣̄ϩⲁⲉⲓⲛ̣[ⲉ:ⲁⲙⲏⲧ̄ⲛ̄ⲁϩⲟⲩⲛⲁⲡⲁ	ⲇⲉⲛ̄ⲧ]ⲱⲧⲛ̣̄ϩⲁⲉⲓⲛ̣[ⲉ:ⲁⲙⲏⲧ̄ⲛ̄ⲁϩⲟⲩⲛⲁⲡⲁ
ⲏⲉⲓⲛ̄ⲧⲉⲧ]ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄:ⲡⲁⲩⲗⲟⲥⲇⲉ	ⲏⲉⲓⲛ̄ⲧⲉⲧ]ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄:ⲡⲁⲩⲗⲟⲥⲇⲉ
ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥⲃⲱ]ⲕⲁϩ[ⲟⲩⲛⲁⲡⲏⲉⲓⲛ̄ⲟⲛⲏⲥⲓⲫⲟ	ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥⲃⲱ]ⲕⲁϩ[ⲟⲩⲛⲁⲡⲏⲉⲓⲛ̄ⲟⲛⲏⲥⲓⲫⲟ
ⲣⲟⲥ:ⲁϥ]ϣⲱⲡ[ⲉⲛ̄ϭⲓⲟⲩⲛⲁϭⲛ̄ⲣⲉϣⲉ]ⲁⲩⲱ	ⲣⲟⲥ:ⲁϥ]ϣⲱⲡ[ⲉⲛ̄ϭⲓⲟⲩⲛⲁϭⲛ̄ⲣⲉϣⲉ]ⲁⲩⲱ
ⲁⲩⲕⲗ̄ϫ̄ⲡⲉⲧ`ⲁⲩⲱⲉⲩⲡⲱϣⲉⲙⲡⲁⲉⲓⲕⲁⲩ	ⲁⲩⲕⲗ̄ϫ̄ⲡⲉⲧ`ⲁⲩⲱⲉⲩⲡⲱϣⲉⲙⲡⲁⲉⲓⲕⲁⲩ
ⲱⲡⲗⲟⲅⲟⲥⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲉⲧⲃⲉⲛⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓ	ⲱⲡⲗⲟⲅⲟⲥⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲉⲧⲃⲉⲛⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓ
ⲁⲁⲩⲱⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥⲉⲛⲉϥϣⲁϫⲉⲙⲡⲁⲩ	ⲁⲁⲩⲱⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥⲉⲛⲉϥϣⲁϫⲉⲙⲡⲁⲩ
ⲗⲟⲥ:<u>ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃϩⲙ̄ⲡⲉⲩ</u>	ⲗⲟⲥ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲙⲁϩⲧⲉⲙ̄
<u>ϩⲏⲧϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲛⲁⲩⲉⲣⲟϥⲉⲡ</u>	ⲙⲁⲥⲡⲧⲟⲩⲃⲟⲙⲥⲁⲣ̄ⲍ̄ϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲩⲛⲁϣⲱ
<u>ⲛⲟⲩⲧⲉ:</u>ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲙⲁϩⲧ	ⲡⲉⲡⲣⲡⲉⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲧ
ⲉⲙ̄ⲙⲁⲥⲡⲧⲟⲩⲃⲟⲙⲥⲁⲣ̄ⲍ̄ϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲩⲛⲁ	ⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓⲁϫⲉϥⲛⲁϣⲉϫⲉⲙ̄ⲙⲁⲩⲛ̄ϭⲓⲡⲛ
ϣⲱⲡⲉⲡⲣⲡⲉⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛ	ⲟⲩⲧⲉⲛⲉⲩ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲱⲉ
ⲉⲧⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓⲁϫⲉϥⲛⲁϣⲉϫⲉⲙ̄ⲙⲁⲩⲛ̄ϭⲓ	ⲛ̄ⲥⲱϥⲙⲡⲉⲉⲓⲁⲓⲱⲛϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩϩⲩⲡⲟⲧⲁⲥ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲛⲉⲩ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲕ	ⲥⲉⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉ
ⲱⲉⲛ̄ⲥⲱϥⲙⲡⲉⲉⲓⲁⲓⲱⲛϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩϩⲩⲡⲟⲧ	ⲧⲉⲩⲛⲧⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉⲙⲙⲁⲩⲛⲥⲉⲣⲑⲉⲛⲛⲉⲧ
ⲁⲥⲥⲉⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁ	ⲉⲙⲛⲧⲁⲩϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲛⲉⲧⲛⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉ
ⲩⲉⲧⲉⲩⲛⲧⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉⲙⲙⲁⲩⲛⲥⲉⲣⲑⲉⲛⲛ	ⲓⲙ̄ⲡϫⲁⲉⲓⲥ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲩⲣ̄ϩⲁ
ⲉⲧⲉⲙⲛⲧⲁⲩϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲛⲉⲧⲛⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟ	ⲧⲉϩⲏⲧⲟⲩⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲩⲛⲁ
ⲙⲉⲓⲙ̄ⲡϫⲁⲉⲓⲥ:ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲩⲣ̄	
ϩⲁⲧⲉϩⲏⲧⲟⲩⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉϫⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲩⲛⲁ	
S[eite]. 9	S[eite]. 9
ϣⲱⲡⲉⲛ̄ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗ̣ⲟ̣ⲥ̣: [ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ	ϣⲱⲡⲉⲛ̄ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗ̣ⲟ̣ⲥ̣: [ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ

Key to both columns:

Gray Reconstructed text by Schmidt

Black Reconstructed text by Barrier

<u>Underlined</u> Beatitude 1 (Matthew 5:8)

Appendix 4

The Beatitudes in Greek and Coptic in the *APTh*

	καὶ κλίσις γονάτων καὶ κλάσις ἄρτου καὶ λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως, λέγοντος τοῦ Παύλου:		ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲗ̄ϫ̄ⲡⲉⲧ` ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲡⲱϣⲉ ⲙⲡⲁⲉⲓⲕ ⲁⲩⲱ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲛⲉϥϣⲁϫⲉ ⲙⲡⲁⲩⲗⲟⲥ:
i.	**Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.**	1.	ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ:
ii.	Μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται.	2.	ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲡⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙⲥⲁⲣ̄ⲍ̄ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲡⲣⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ:
iii.	Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός.	3.	ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉⲅⲕⲣⲁⲧⲓⲁ ϫⲉ ϥⲛⲁϣⲉϫⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲩ:
iv.	Μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ.	4.	ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲱⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲙⲡⲉⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩϩⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ:
v.	Μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, **ὅτι αὐτοὶ κληρονό**μοι θεοῦ γενήσονται.	5.	ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ ⲉⲧⲉⲩⲛⲧⲟⲩ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲥⲉⲣⲑⲉ ⲛⲛⲉⲧⲉⲙⲛⲧⲁⲩ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛⲉⲧⲛⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲡϫⲁⲉⲓⲥ:
vi.	Μακάριοι οἱ φόβον θεοῦ ἔχοντες, ὅτι ἄγγελοι γενήσονται.	6.	ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲩⲣ̄ϩⲁⲧⲉ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗ̣ⲟ̣ⲥ̣:
vii.	Μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, **ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.**	7.	[ⲛⲉⲉⲓⲟⲧⲟⲩ… ⲛ̄]ⲛⲉ[ⲧⲟⲩⲣ̄ϩⲁⲧⲉ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲉϫⲉ ⲙ̄] ⲡϫⲁⲉ[ⲓⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲥⲗ̄]ⲥⲱⲗⲟ[ⲩ:
viii.	Μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ιησοῦ Χριστοῦ, **ὅτι υἱοὶ** ὑψίστου **κληθήσονται.**	8.	[ⲛⲉⲉⲓⲉⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϫⲓ ⲛ̄ ⲧ]ⲥ̣ⲟⲫ[ⲓⲁ ⲛ̄ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ (?) ⲡⲉⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛⲉⲧⲟⲩ ⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁⲩ ϫⲉ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲧϫⲁⲥⲓ
ix.	Μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τὸν ἀγαπητόν.	9.	…
x.	Μακάριοι οἱ σύνεσιν Χριστοῦ χωρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται.	10.	[ⲛⲉⲉⲓⲉⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ]ⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡ ⲁ̣[ⲣⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲛ̄ ϩ̣[ⲏ]ⲧ` ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄` ϫ̣[ⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲁⲉⲓ[ⲛ:
xi.	Μακάριοι οἱ δι’ ἀγάπην θεοῦ ἐξελθόντες τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινοῦσιν καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς σταθήσονται.	11.	[ⲛⲉⲉⲓⲉⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ` ϩⲙ̄ ⲡⲉ[ⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲙ̄ⲡ[ⲛ]ⲟⲩⲧ̣[ⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ..ⲉⲧⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲅⲅ[ⲉ]ⲗ̣ⲟ̣ⲥ̣` ⲁⲩ̣[ⲱ ⲥⲉ]ⲛ̣ⲁⲁϩⲉ ⲁⲣⲉⲧⲟⲩ ϩⲓ ⲟⲩⲛⲉⲙ ⲙ̄[ⲡⲉ]ⲓⲱⲧ`
xii.	**Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται** καὶ οὐκ ὄψονται ἡμέραν κρίσεως πικράν.		[Matthew 5:7 is absent…] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲉ ⲛⲁⲛⲉⲩ ⲉⲛ ⲁⲡⲉϩⲟⲟⲩ [ⲛ̄]ⲧⲉⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲉⲧⲥⲁ ϣⲓ:
xiii.	Μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἁγνείας αὐτῶν· ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀνάπαυσιν ἕξουσιν εἰς αἰῶνα. αἰῶνος.	12.	ⲛⲉⲉⲓⲉⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄[ⲥ]ϣ̣ⲙⲁ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲁⲣⲑ[ⲉ]ⲛⲟⲥ ϫⲉ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲉⲛⲉϥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ` ⲁⲩⲱ ⲡⲃⲉⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲧⲟⲩ (ⲃⲟ) ⲛⲁϩⲁⲉⲓⲉ ⲁⲃⲁⲗ` ⲉⲛ: ϫⲉ ⲡϣⲉϫⲉ ⲛ̄ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ` ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛⲉ̣ⲩ ⲛ̄ⲟⲩϩⲱⲃ ⲛ̄ⲟⲩϫⲉⲉⲓ ⲁⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̄ ⲡⲉ̣ϥϣⲏⲣⲉ: ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲙ̄ⲧⲁⲛ ϣⲁ ⲛ[ⲓⲁⲛ]ⲏϩⲉ:

Key to both columns:

Bold possible quotations from Matt

Underlined possible quotations from 1 Cor

Gray Reconstructed text by Schmidt

Black Reconstructed text by Barrier

Appendix 5

Statistical Analysis of Cop[1]

letters per page	*lines counted*	*page (recto)*	*comparison*	*page (verso)*	*lines counted*	*letters per page*	*ratio*
307	12	5	<	6	12	329	1:1.072
207	8	7	<	8	8	220	1:1.063
218	9	9	<	10	9	236	1:1.083
375	14	11	<	12	14	387	1:1.032
700	26	13	<	14	29	728	1:1.04

Notes:

1. I have attached this appendix, so that others may consider some of the primary data as it may lead to other plausible possibilities concerning the Heidelberg text.
2. First, it should be noted that the recto always has more letters than the verso. The recto, by sight appears more spaciously written, while the right portion of the verso tends to be cramped and cluttered. This suggests that when the scribe was writing on the verso, it would have been on the left side of the quaternion, and he may have been cramped for space when attempting to write. Secondly, pages 13 and 14 have a very different number of lines (i. e., 26 on the recto, and 29 on the verso). However both the recto and verso wrote within the confines of 20 cm, thus keeping the writing space the same on both recto and verso. Last, but not least, the ratio is smaller when a larger data pool is gathered, making the best estimate of a ration of 1:1.04, thus making the actual variation quite small, although still present.
3. As this relates to my thesis, one would assume that page 8 is going to have more lines/ letters than page 7, thus a calculation of 16 lines by Schmidt is possible, however it is far from certain. However, I cannot argue against Schmidt conclusively, considering that the variations in Cop[1] are substantial enough to not allow for mathematical and empirical certainty.

Bibliography

Albright, W.F./Mann, C.F., Matthew, Anchor Bible 26, Garden City 1971.

Arbesmann, R., Art. Asceticism, in: New Catholic Encyclopedia, Detroit ^{2}2003, 1,772 76.

Cross, F.L./Livingstone, E.A., Art. Asceticism, in: Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford ^{3}2005, 114 15.

, Art. Encratites, in: Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford ^{3}2005, 548.

Assman, J., Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. Hornung/O. Keel (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Fribourg/Göttingen 1979, 12 72.

Barrier, J.W., The Acts of Paul and Thecla: A Critical Introduction and Commentary, WUNT II/270, Tübingen 2009.

Betz, H. D., The Sermon on the Mount, Hermeneia, Minneapolis 1995.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Paris 1975 91.

Bovon, F., A New Citation of the Acts of Paul in Origen, in: J. Frey (Hg.), Studies in Early Christianity, WUNT 161, Tübingen 2003, 267 70.

Bremmer, J.N., Drusiana, Cleopatra and Some Other Women in the Acts of John, in: A. J. Levine/M. Mayo Robbins (ed.), A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha, Cleveland 2006, 77 87.

Danker, F.W., et al., Art., μακάριος, ία, ιον, in: A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago ^{3}2000, 610 11.

Davies, S. L., The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts, Carbondale 1980.

Davis, S.J., The Cult of St. Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2001.

Dupont, J., Béatitudes égyptennes, in: Biblica 47, 1966, 185 222.

Dunn, P.W., The Acts of Paul and the Pauline Legacy in the Second Century, Ph.D. diss., University of Cambridge 1996.

Fitzmyer, J.A., The Dead Sea Scrolls and Christian Origins, Grand Rapids 2000.

Geerard, M. (ed.), Acta Pauli, in: Clavis Apocryphum Novi Testamenti, Corpus Christianorum. Turnhout 1992, 117 26.

Grabe, E., Spicilegium SS. Patrum ut et Hæreticorum: Seculi post Christum natum I. II. & III. quorum vel integra monumenta, vel fragmenta, partim ex aliorum patrum libris jam impressis collegit, & cum codicibus manuscriptis contulit, partim ex MSS. nunc pr mum edidit, ac singula tam præfatione, quàm notis subjunctis illustravit: tomus I. sive seculum I, Oxford 1698.

Gribomont, J., Art. Askese IV Neues Testament und Alte Kirche, in: Theologische Realenzyklopädie 4, 1970, 204 25.

Häring, B., Art. Asceticism (theological aspect), in: New Catholic Encyclopedia, Detroit ^{2}2003, 1,777 78.

HILLS, J.V., The Acts of the Apostles in the Acts of Paul, in: E.H. Lovering, Jr. (ed.), Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers, Atlanta 1994, 24 54.

HORN, C., Art. Ascesis/Ascetism, in: H. Cancik/H. Schneider (ed.), Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World, Leiden 2003, 2,94.

KAELBER, W. O., Art. Asceticism, in: M. Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion, New York 1987, 1,441 45.

KASSER, R., Acta Pauli 1959, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 40, 1960, 45 57.

KASSER, R./LUISIER, Ph. Le Bodmer XLI en Édition Princeps l'Épisode d'Èphèse des Acta Pauli en Copte et en Traduction, in: Le Muséon 117, 2004, 281 384.

LACHOWSKI, J., Art. Asceticism (in the New Testament), in: New Catholic Encyclopedia, Detroit [2]2003, 1,776 77.

LIPSIUS, R.A./BONNET, M., Acta Apostolorum Apocrypha, Leipzig, 1891 1903, Hildesheim 1959.

MACDONALD, D.R., Apocryphal and Canonical Narratives about Paul, in: W.S. Babcock (ed.), Paul and the Legacies of Paul, Dallas 1990.

MULLINS, T.Y., Ascription as a Literary Form, in: New Testament Studies 1, 1972 73, 194 205.

PUECH, É., 4Q525 et les péricopes des beatitudes en Ben Sira et Mattheiu, in: Revue Biblique 98, 1991, 80 106.

, Qumrân Grotte 4 XVIII: Textes Hébreux, 4Q521 4Q528, 4Q576 4Q579, Discov eries in the Judaean Desert XXV, Oxford 1998.

SCHMIDT, C., Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1: Tafelband, Leipzig 1904, Hildesheim 1965.

, Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1, Zusätze zur ersten Ausgabe, Leipzig 1905, Hildesheim [2]1965.

SCHMIDT, C./SCHUBART, W., PRAXEIS PAULOU. Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats und Universitäts Bibliothek, Glückstadt und Hamburg 1936.

STRATHMANN, H., Art. Askese II (christlich), in: Reallexikon für Antike und Christentum, 1950, 758 62.

TISSOT, Y., Encratisme et Actes apocryphes, in: F. Bovon (ed.) et al., Les Actes Apocryphes Des Apôtres: Christianisme et Monde Païen, Publications de la Faculté de théologie de l'université de Genève No. 4, Genève 1981, 109 19.

VOUAUX, L., Les *Actes de Paul* et ses lettres Apocryphes: Introduction, textes, traduction et commentaire, Les Apocryphes du Nouveau Testament, Paris 1913.

Judith L. Kovacs

Was Paul an Antinomian, a Radical Ascetic, or a Sober Married Man?

Exegetical Debates in Clement of Alexandria's *Stromateis* 3

1. Introduction: the Argument and Context of *Stromateis* 3

The third book of Clement's *Stromateis* is a valuable source for early patristic use of Scripture in debates about asceticism, for two reasons. First because it allows us to hear echoes of many different voices in the discussion, in addition to Clement's own views. Secondly, the book deals with interpretation of a large number of scriptural verses, from the Old Testament, gospels, and Pauline letters. Of the seven books of the *Stromateis*, book three is the most focused; all its eighteen chapters are devoted to one topic, marriage and sexual relations. Like the rest of the *Stromateis*, however, this book includes wide-ranging and varied discussions, as Clement positions his teaching in relation to that of earlier exegetes, constantly passing back and forth from one dialogue partner to another and from one biblical text to another.

Clement begins the book with no introduction, plunging right into a report on the only exegetes he considers in this book whose interpretations he endorses, certain followers of Valentinus and Basilides: "The Valentinians, who hold that the union of man and woman is derived from the divine emanation in heaven above, approve of marriage (*Strom* 3.1.1.1)."[1] Next he describes how certain followers of Basilides interpret Matt 19:11 – 12 ("There are some eunuchs who are so from their birth, others are so of necessity") and 1 Cor 7:9 ("It is better to marry than to burn"[2]), which they take to mean that neither marriage nor abstinence from marriage is a sin, but that "theatrical" asceticism – that is, asceticism motivated by a desire to impress others – is to be avoided. After quoting similar views from the *Ethics* of Isidore, son of Basilides, Clement begins his refutation of both antinomians and radical ascetic exegetes with a critique of other followers of Basilides, whom he accuses of deserting the sound teachings of their master in order to live a

1 Quotations from *Stromateis* 3 are from the translation of Chadwick, Alexandrian Christianity; the few points where I have altered Chadwick's translation are explained in the notes. Subsequent references to passages in *Stromateis* 3 will be indicated by chapter, section, and subsection. In quoting Biblical texts not contained within quotations from Chadwick's translation, I follow the NRSV, unless otherwise indicated.

2 NRSV: "For it is better to marry than to be aflame with passion".

dissolute life. They justify their practice, Clement says, with claims that they are "perfect" and that they possess an "innate election" (1.3.3). Clement uses words of Paul to condemn them:

"They ought not, therefore, to take as a covering cloak the name of Christ and, by living lewder lives than the most uncontrolled heathen, bring blasphemy upon his name. 'For such people are false apostles, deceitful workers' as far as the words 'whose end shall be like their works' (2 Cor 11:13 15)" (1.3.4).

After this introduction, Clement gives a brief summary of his own views on the subject of marriage and sex, beginning with a definition of continence (ἐγκράτεια):

"Continence is an ignoring of the body in accordance with the confession of faith in God. For continence is not merely a matter of sexual abstinence, but applies also to the other things for which the soul has an evil desire because it is not satisfied with the necessities of life. There is also a continence of the tongue, of money, of use, and of desire. It does not only teach us to exercise self control; it is rather that self control is granted to us, since it is a divine power and grace" (1.4.1).

Abstinence from marriage (εὐνοχία), he goes on to say, is to be welcomed if is a gift from God, and marriage with one spouse (μονογαμία) and the holiness (σεμνότης) of single marriage are to be admired. He supports the latter point by quoting Paul's command to "bear one another's burdens" (Gal 6:2) and to "suffer together" (Rom 8:14), as well as 1 Cor 10:12 ("So if you think you are standing, watch out that you do not fall"). As for 1 Cor 7:9 – which Clement paraphrases "if you are on fire, marry" (εἰ πυροῖ, γάμησον) – here Paul is speaking of second marriage (1.4.2 – 4).

A fuller summary of Clement's views on marriage is found in the last chapter of *Stromateis* 2, where he introduces this subject in the context of a philosophical discussion of pleasure and desire. Here he makes the following points:

(1.) Marriage is a good thing, for several reasons:

"Marriage is altogether necessary for the sake of one's country, for the succession of children, for the completion of the universe (in so far as this is up to us). […] Physical illnesses show the need for marriage especially well. A wife's care and her eager attention, it seems to me, surpass the acts of devotion of other family and friends. […] She truly is, as Scripture says, a necessary 'helper' (Gen 2:18). […] Marriage is also a help to those of advanced age, since it furnishes a wife to provide care and nurtures children from her to cherish those who are old" (*Strom.* 2.23.140.1 141.2).[3]

(2.) Scripture sanctions marriage and forbids divorce and also second marriage, a view Clement supports by quoting Matt 5:32 and 19:9 and

3 My translation.

referring to the punishment for adultery in Lev 20:10. Law and gospel are in agreement on these points (2.23.145.3 – 146.3; 147.2).

(3.) Married people are to practice continence and tame the passions (2.23.143.1 – 144.3).

(4.) Within marriage, sexual intercourse is to be reserved for the purpose of procreation, which is a "gift of God", not indulged in for pleasure (142.1 – 2; 137.1).

In this chapter from *Stromateis* 2 Clement takes up the subject of marriage in relation to the ideas of Greek writers such as Plato, Aristotle, Epicurus, the Stoics, and Homer.[4] In *Stromateis* 3, in contrast, he turns to the Scriptural witness in order to mount an argument against the biblical exegesis of certain earlier Christians. He divides his dialogue partners into two groups:

"Accordingly we may divide all the heresies into two. [...] Either they teach that one ought to live on the principle that it is a matter of indifference whether one does right or wrong, or they set a too ascetic tone and proclaim the necessity of continence on the ground of opinions which are godless and arise from hatred of what God has created" (5.40.2).

On the one hand Clement opposes antinomians, whom he calls "lovers of pleasure"; on the other he disputes those who take a radical ascetic view,[5] rejecting marriage, sexual relations, and birth, and, in Clement's judgment, advocating continence for the wrong reasons.

In arguing against these two fronts, Clement considers hundreds of verses from Scripture. He cites many passages from the Old Testament and the gospels – including verses from the *Gospel of the Egyptians* – and giving special attention to Matt 19. But the dominant Scriptural voice in *Stromateis* 3 is that of the Pauline letters.[6] The rest of this essay will illustrate the variety and the large number of passages from the Pauline corpus that were brought into these second-century discussions of sexual asceticism. I will first consider what verses from the Pauline corpus were emphasized by Clement's antinomian and radical ascetic dialogue partners. Then I will consider Clement's own reading of Paul.

4 For example he quotes from Plato's *Laws* in 138.2 and 141.5, from Aristotle's *Politics* in 139.3, from Homer in 140.1 and 143.1. References to Scripture, which are less frequent, include Gen 1:28, 2:18; 20:12; Matt 5:32; 19:9; and Luke 12:48.

5 Such radical ascetics are often referred to as "encratites". In deference to Clement's usage I avoid using this designation. Clement claims the word ἐγκράτεια for a moderate asceticism, which approves of marriage and allows sexual relations within marriage, but only when engaged in for the purpose of procreation.

6 For Clement, as for other church fathers, the Pauline corpus consisted of fourteen letters, including Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, Hebrews and the Pastoral Letters as well as the seven letters generally recognized by modern scholars as from Paul. Gaca, Making of Fornication, 247 272, argues for the importance of Paul for Clement's discussions of sexual relations and points to significant differences between Clement's views and those of Plato and later Stoics. Nonetheless, she asserts, Clement's sexual ethics represent a "paradigm shift" in comparison with his main sources, Paul, Matthew, and Philo (p. 259).

2. Antinomian Exegetes' Appeal to Paul

While Clement sometimes names specific opponents, more often he speaks generally of "lovers of pleasure", on the one hand, or of "theatrical ascetics", on the other. Among the former are certain followers of Basilides (1.2.3 – 4), Carpocrates and his son Epiphanes (2.5.1 – 10.2), and Prodicus (4.30.1). According to Clement, followers of Carpocrates and Epiphanes teach that "wives should be common property" (2.5.1). He gives an extended quotation from a work entitled *On Righteousness*, in which Epiphanes interprets the "righteousness of God" (or "justice of God") to mean a certain "fellowship along with equity" (κοινωνίαν τινὰ μετ' ἰσότης). Epiphanes argues that this "righteousness" is evident in the natural order, since sun and stars shine for all alike, and both animals and human beings are provided with food and with the capacity and the desire to procreate (2.6.1 – 7.1). In contrast to this "equality", which is "divine" (7.2, 4; 8.3), the law of the Old Testament commands "not to covet thy neighbor's goods or thy neighbor's wife" (Exod 20:17). Epiphanes says that the giver of this law, whom he distinguishes from the creator god, is ludicrous because he makes what is by the natural law common property into a private possession (2.8.4 – 9.3).

While Henry Chadwick describes these teachings as "the scribblings of an intelligent but nasty-minded adolescent of somewhat pornographic tendencies"[7], Winrich Löhr seeks to locate Epiphanes in relation to currents in Greek philosophy, Hellenistic Judaism, and second century Christianity.[8] After pointing out parallels with Plato, Philo, Marcion, and others, he concludes that the main point which concerns Epiphanes is not to advocate libertine behavior but rather to protest against the Old Testament and its picture of God.[9]

According to Clement's report, Epiphanes draws on several sources, including Plato and Matt 5:45, where Jesus says that God "makes his sun rise on the evil and on the good". He also appeals to Paul's teaching about the Old Testament law, citing a phrase from Romans 7:7 : "Through the law I knew sin", which he understands as a general denunciation of law. It is also possible that in emphasizing God's "righteousness/ justice", Epiphanes has in mind Paul's discussions of the δικαιοσύνη θεοῦ in Rom 1:17 and 3:21 – 26. His championing of "fellowship" (κοινωνία) and "equality" may have drawn on Pauline themes as well. In 1 Cor 1:9 Paul tells his addresses they were called into "the fellowship of his Son".[10] Further, the following part of Clement's quotation

7 "Introduction", in Chadwick, Alexandrian Christianity, 25.

8 Löhr, Epiphanes' Schrift, 12 29. See also Gaca, Making of Fornication, 273 291.

9 Löhr, Epiphanes' Schrift, 27 29, expresses doubts about whether Epiphanes was an anti nomian in practice. He points out that Epiphanes takes a more radical position than teachers such as Marcion in that he regards the law giver God not as only limited but as totally "absurd".

10 See also Paul's uses of the word κοινωνία in 1 Cor 10:16 ("fellowship in the body of Christ"); 2 Cor 13:13 ("the fellowship of the Holy Spirit"), and Gal 2:9; Phil 1:5; 2:1; Philemon 6.

from Epiphanes is reminiscent of the pairs of opposites that Paul enumerates to describe unity in Christ in Gal 3:28: "There is no distinction between rich and poor, people and governor, stupid and clever, female and male, free men and slaves" (2.6.2).

Paul insists that God's grace was revealed in the death and resurrection of Jesus Christ apart from the Jewish law (Rom 3:21), and that "no human being will be justified in [God's] sight by deeds prescribed by the law" (Rom 3:20). It is not surprising that some early interpreters appealed to Paul's discussions of the Jewish law to justify indifference to moral standards. Already in Paul's own time some had drawn this conclusion, as Paul reports in Rom 3:8: "And why not say (as some people slander us by saying that we say), 'Let us do evil so that good may come'? Their condemnation is deserved!"

In addition to Epiphanes, Clement speaks of other "lovers of pleasure" who supported their views by appealing to Paul. He reports that some claim support for their view that there is no difference between right and wrong in Rom 6:14: "For sin shall have no dominion over you, since you are not under law but under grace" (8.61.1 – 62.3). Clement says that these people cite other passages he does not see fit to mention, since he is not "proposing to fit out a pirate ship" (8.61.1). In an earlier chapter he notes that other antinomian exegetes who claim to be "elect" appeal to 1 Cor 6:12a "All things are lawful" (5.40.3 – 4). They also sought justification for their views in Gal 5:13a: "For you were called to freedom, brothers" (5.41.3).[11]

3. Radical Ascetics' Interpretation of 1 Corinthians 7 and Other Pauline Texts

A more formidable assembly of opponents whose exegesis Clement challenges in *Stromateis* 3 consists of advocates of radical asceticism. Such people, Clement asserts, promote continence for the wrong reasons. In this category he names Marcion, Tatian, and Julius Cassian; more often he speaks in a general way of those who oppose the creator God and denigrate God's creation, human reproduction, and sexual relations (9.63.1). Paul's discussion of marriage and sexual relations in 1 Corinthians 7, by far the longest treatment of such matters in the New Testament, clearly played a central role in later debates about asceticism. In *Reading Renunciation* Elizabeth Clark, notes that this chapter is "probably the most ascetically charged chapter of the New Testament"; she includes a verse-by-verse summary of how the chapter

11 See also 4.30.1, where Clement reports on followers of a certain Prodicus, who claim "freedom" and "noble birth".

was read by various ascetic exegetes.[12] David Hunter shows how Paul's letters, especially 1 Cor 7, "have been at the center of Christian attempts to define 'orthodoxy' and 'heresy' on marriage and celibacy from at least the early second century".[13] He traces several distinct stages in the interpretation of this text. In light of the chapter's importance in later discussions, it is surprising that it does not dominate the debates in *Stromateis* 3, especially considering that Clement includes in his very first chapter a brief, approving comment on an interpretation of 1 Cor 7:9 by followers of Basilides (1.2.1 – 3.2). After this, 1 Cor 7 receives only passing notice until Clement turns to the views of Tatian in chapter 12.[14] Here he considers Tatian's interpretation 1 Cor 7:5, where Paul says to married couples: "Do not deprive one another except perhaps by agreement for a set time, to devote yourselves to prayer, and then come together again, so that Satan may not tempt you because of your lack of self-control." In 7:6 Paul then explains that he allows "this" as a "concession".[15] Clement quotes Tatian's exegesis of these verses from his work entitled *On Perfection According to the Saviour:*

"While agreement to be continent makes prayer possible, intercourse of corruption destroys it. By the very disparaging way in which [Paul] allows it, he forbids it. For although he allowed them to come together again because of Satan and the temptation to incontinence, he indicated that the man who takes advantage of this permission will be serving two masters (Matt 6:24), God if there is 'agreement', but, if there is no such agreement, incontinence, fornication, and the devil" (12.81.1).[16]

Apparently Tatian related this passage to Romans 7:2, where Paul uses imagery of marriage and widowhood to describe how believers must die to the law in order to belong to Christ ("Thus a married woman is bound by the law to her husband as long as he lives; but if her husband dies, she is discharged from the law concerning the husband").[17] Clement comments: "One should not suppose, as some have expounded the text, that when Paul says the wife is bound to her husband he means that flesh is involved in corruption"

12 Clark, Reading Renunciation, 13. See chapter 10:259 329 for a detailed survey of patristic interpretation of 1 Cor 7.

13 Hunter, Reception, 164.

14 Clement makes brief reference to verse 9 in 1.4.3, verse 14 in 6.44.3, verses 2, 5, and 27 in 6.51.3, and verse 8 in 10.68.1.

15 The word "this" could refer either to allowing marital relations or to allowing a period of abstinence.

16 On Tatian's "radical encratite" interpretation of the apostle, see Hunter, Reception, 167 169. Hunter mentions Tatian's ascetic exegesis of other Pauline texts (Col 2:20 and Rom 6:10) in his *Oration to the Greeks.* See also Gaca, Making of Fornication, 221 246.

17 In this context Clement also quotes 1 Cor 7:39 40 where Paul says the married woman is bound to her husband while he is alive but is free to marry whom she will in the event of his death. It is possible that Tatian had also cited these verses, interpreting them to refer to the "death" of the law, which had sanctioned marriage, at the advent of the gospel, which forbids it.

(12.80.3).[18] While he accepts Tatian's view that in Rom 7:2 the first husband symbolizes the law and the second husband the gospel, Clement rejects Tatian's claim that the law originates from another God (12.82.2) and denounces those who "abuse sober marriage and attribute birth to the devil" (12.81.6). Later in the same chapter Clement considers 1 Cor 7:8 ("To the unmarried and the widows it is well for them to remain unmarried as I am"), apparently in response to radical ascetics' citation of it (12.85.2).

In chapters 13 – 14 Clement turns to the Scriptural interpretation of Julius Cassian, the author of a book entitled *Concerning Continence and Celibacy*, from which Clement quotes words in praise of eunuchs and against sexual intercourse (13.91.1). Chapter 15, in which Clement returns to 1 Cor 7, may also have Cassian in view, among others. Here Clement opposes teachers who "hold that procreation is a curse" (15.98.5), quoting as justification Jesus' saying about "hating father and mother" in Luke 14:26 (15.97.2). In this chapter Clement does not quote directly his opponents' interpretations of verses from 1 Cor 7, but his polemical discussions of verses 1 – 2, 5, 9, and 32 – 33 suggest that he is aware of radical ascetics' appeal to these verses.[19]

In enlisting Pauline authority for their views, the radical ascetics known to Clement did not confine themselves to 1 Cor 7. As already noted, Clement mentions Tatian's interpretation of Rom 7:2 (12.80.1 – 2). Later in the same chapter he denounces a radical ascetic interpretation of 1 Cor 6:18, where Paul says: "Shun fornication! Every sin that a person commits is outside the body; but the fornicator sins against the body itself". Clement quotes this verse and then rails against anyone who "dares to call marriage fornication" (12.88.4 – 89.1).

In chapter 14 Clement accuses Julius Cassian of "doing violence to Paul" (14.94.1) and then notes several Pauline verses that Cassian had understood as condemnations of birth. First Clement mentions 2 Cor 11:2 – 3. Here Paul uses the example of the serpent's deception of Eve (Gen 3:13) to warn his Corinthian congregation not to be deceived by false teachers. The text reads:

> "I promised you in marriage to one husband, to present you as a chaste virgin to Christ. But I am afraid that as the serpent deceived Eve by its cunning, your thoughts will be led astray from a sincere and pure devotion to Christ."

According to Clement, Cassian understood Paul's figurative expression to mean literal virginity, and he maintained that deceit refers here to involvement in the deceptive realm of birth (14.94.1). Clement also takes issue with Cassian's interpretation of Paul's command to put off the "old man" and put on the "new man" in Eph 4:22 – 24: "In speaking of the old man and the new [Paul] is not referring to birth and rebirth respectively, but to manner of life,

18 After the words quoted Clement remarks: "I believe Tatian the Syrian made bold to teach these doctrines". Chadwick, *ad loc*, notes that Epiphanius, in *Panarion* 46.2, attributes this view to Tatian.

19 The content of these verses, and Clement's exegesis of them will be considered in Part IV below.

the one being disobedient, the other obedient" (14.95.1–2).[20] Finally, Clement quotes Cassian's reference to Phil 3:20 as support for a world-denying asceticism: "The subjects of earthly kings both beget and are born 'but our citizenship is in heaven, from whence also we look for the Saviour'" (14.95.2).

In chapter 11, in an examination of the views of other, unnamed radical ascetics, Clement mentions additional Pauline verses. He takes issue with an interpretation of Paul's command to "come out from them" in 2 Cor 6:16–18:[21] "[Paul] prophetically commands us to be separate not from those who are married, as they assert, but from the heathen who are still living in immorality" (11.73.3). Clement also opposes an interpretation of Paul's comment on the "flesh" in Rom 7:18:

> "Even if the heretics who are opposed to the creator suppose that in the next sentence Paul was speaking against him when he says, 'I know that in me, that is in my flesh, there dwells no good thing' (Rom 7:18), yet let them read what precedes and follows this" (11.76.3).

Clement's opponents had apparently understood Paul's negative words about his "flesh" as a denigration of the whole created realm and thus of its creator, and a call to radical asceticism. Against such a view, Clement insists "that the apostle declares that the same God is the God of the law, the prophets, and the gospel" (11.76.1) – a theme repeated again and again in the argument of *Stromateis* 3.

4. Clement's Response to Antinomian and Radical Ascetic Interpretations of Paul

In responding to antinomian and radical ascetic exegetes, Clement appeals to large number of biblical texts – but his greatest debt is to the Pauline corpus. He quotes or alludes to far too many Pauline texts to consider here. I will limit my discussion to two points: 1) a summary of how Clement reads 1 Cor 7; and 2) several examples of Clement's most frequent hermeneutical strategy, his insistence that disputed verses must be interpreted in light of their context.

As already mentioned, Clement considers 1 Cor 7 in chapter 12, where he refutes the exegesis of Tatian, and again in chapter 15, where he argues against radical ascetics (possibly including Julius Cassian). In these two chapters Clement considers the interpretation of several verses from this chapter that had been seen to support a radical ascetic reading of Paul, verses 1–2, 5, 8, 9 and 32–35. A quick summary of their content is as follows: In verses 1–2, Paul says "It is

20 After this Clement mentions that Cassian interprets the "coats of skins" of Gen 3:21 as bodies.

21 In this text Paul is speaking of separation from unbelievers; he quotes from several Old Test ament texts, including Lev 26:11 12 and Isa 52:11.

good for a man not to touch a woman" but allows that each man may have his own wife because of "cases of sexual immorality"[22]. In verse 5 he directs married couples to have regular sexual relations except when they agree to a period of abstinence "to devote yourselves to prayer", and he orders them to resume relations "so that Satan may not tempt you because of lack of self-control." In verse 8 Paul expresses a preference that the unmarried "remain as I am" (presumably meaning single). In verse 9 Paul adds: "It is better to marry than to burn", and in verses 32 – 35 he contrasts the divided loyalties of the married to the "unhindered devotion to the Lord" of the celibate.

Clement opposes a radical ascetic exegesis of these individual verses and seeks to put them in the context of other verses in 1 Cor 7, texts from elsewhere in the Pauline corpus, and Scripture as a whole. Throughout his discussion of marriage, Clement is concerned to demonstrate the unity of the biblical witness – Old Testament, gospels, and the whole Pauline corpus. As Hunter has pointed out, Clement takes the positive view of marriage in the Pastoral letters as a key to understanding 1 Cor 7, and he appeals to the unity of Old and New Testaments as an indispensable hermeneutical principle.[23] "If the author of the law and the gospel is the same", Clement argues, "he never contradicts himself. […] If the law is holy (Rom 7:12), marriage is holy" (3.12.83.4; 84.2).

Tatian had argued that in verse 5 Paul actually meant to order total abstinence from sexual relations: "By the very disparaging way in which he allows it, he forbids it". Without an "agreement" to abstain, there would be "incontinence, fornication, and the devil" (12.81.1 – 2). Clement responds:

"We too confess that incontinence and fornication are diabolical passions, but the agreement of a controlled marriage occupies a middle position. If the married couple agree to be continent, it helps them to pray; if they agree with reverence to have sexual relations it leads them to beget children. In fact the right time to procreate is said in Scripture to be knowledge since it says 'And Adam knew his wife Eve, and she conceived and bore a son' (Gen 4:25)" (12.81.4).

Evident in Clement's exegesis of this verse – and of the chapter as a whole – is his characteristic emphasis on procreation as the sole legitimate purpose of sexual relations.[24] He goes on to explain that Paul tells the married couple to resume

22 So NRSV, rendering the plural noun τὰς πορνείας. RSV, which Chadwick follows, translates "because of temptation to immorality".

23 Hunter, Reception, 170 72. Hunter points out Clement's appeal to 1 Tim 3:2 in 3.12.70 and 3.18.108, to 1 Tim 5:14 15 in 3.12.69, to 1 Tim 2:15 in 3.12.90, and to 1 Tim 4:1 4 in 3.12.85.

24 On this point see 12.83.1 2; 12.86.1, 3 4; 15.98.3 4 and also *Strom.* 2.23.137.1 and 4.8.59.4 60.3. Gaca, Making of Fornication, 247 248, emphasizes the radical, innovative nature of this strict limitation of sexual relations, which reflects a deep distrust of all sexual desire, though she notes precedents in late Pythagorean ideas (p. 251; 97 116). Gaca sees Clement as beginning an influential Christian tradition of sexual ethics that continues "in a mitigated form today as Roman Catholic doctrine" (p. 248).

sexual relations "to stop the husband from every turning aside to other women", since a temporary abstention will not remove the "natural instincts" (12.82.1).

A similar point is made in chapter 15, where Clement uses Paul's reference to temptation by Satan in verse 5 to interpret verses 1 – 2:

"Again, when Paul says, 'It is good for a man not to touch a woman, but because of the risk of immorality let each have his own wife' (1 Cor 7:1 2) he explains it, as it were, by the further words 'lest Satan tempt you' (1 Cor 7:5). In the phrase 'because of incontinence' (7:5) he speaks not to those who chastely use marriage for procreation alone, but to those who were desiring to go beyond procreation, lest the adversary should raise a stormy blast and arouse desire for alien pleasures" (15.96.1).

Clement then brings in "it is better to marry than to burn" from verse 9, in this context interpreting the verse to mean that spouses should give what is "due" for the purpose of procreation (15.97.1).[25]

Clement also seeks to counteract a radical ascetic interpretation of 1 Cor 7:32 – 35, where Paul contrasts the married person who must please the spouse with the single one who can give undivided attention to the Lord:

"Yes, [Paul] says, 'the unmarried one cares for the things of the Lord, but he who is married how he can please his wife'. What then? Is it not lawful also for those who wish to please their wives according to the will of God to give thanks to God? Is it not allowable for both the married man and his wife to care for things of the Lord together?" (12.88.2 3).

In addition to polemic against radical ascetic interpretations of specific verses, Clement's exegesis of 1 Cor 7 also involves more constructive argument, as he highlights verses that his opponents seem not to have featured. For example, he exploits verse 14, where Paul writes:

"For the unbelieving husband is made holy through the wife and the unbelieving wife is made holy through her husband. Otherwise your children would be unclean, but in fact they are holy."

This verse was especially useful for Clement because it could serve as to argue against both antinomians and radical ascetics, with its themes of holiness and begetting of children. Considering this verse together with 1 Cor 6:19, where Paul tells the Corinthians that their bodies are temples of the Holy Spirit and 1 Cor 3:16 ("You are the temple of God"), he views it a a strong statement of the goodness of marriage, the body, and even the seminal fluid.

"But I hold that even the seed of the sanctified is holy. In us it is not only the spirit which ought to be sanctified, but also our behaviour, manner of life, and our body. For

25 In other contexts (1.4.3; 12.82.4) he takes the verse to refer only to second marriage, which is allowed but not preferred.

what does the apostle Paul mean when he says that ‘the wife is sanctified by the husband and the husband by the wife’?” (6.46.5 47.1).[26]

On the other hand the verse’s emphasis on holiness and purity also tells against an antinomian reading of Paul.

Clement alludes to verse 14 again in his argument against Tatian in chapter 12, where he associates it with John 3:6, with Paul’s statement in Rom 7:12 that the law is “holy”, and with Eph 5:32, which uses marriage imagery to speak of Christ and the Church:

“But if marriage according to the law is sin, I do not know how anyone can say he knows God when he asserts that the command of God is sin. If the law is holy (Rom 7:12), marriage is holy. This mystery the apostle refers to Christ and the Church (Eph 5:32). Just as ‘that which is born of the flesh is flesh, so that which is born of the spirit is spirit’ (John 3:6) not only in respect of its birth but also of what is acquired by learning. Thus ‘the children’ i. e. well pleasing results (αἱ εὐαρεστήσεις) ‘are holy’ (1 Cor 7:14), when the Lord’s words bring the soul as a bride to God.[27] Fornication and marriage are therefore different things, as far apart as God is from the devil” (12.84.2 3).

Clement also draws on 1 Cor 7:17–24, where Paul speaks of the different “callings” of circumcised or uncircumcised, slave or free:

“Both celibacy and marriage have their own different forms of service and ministry to the Lord; I have in mind the caring for one’s wife and children. […] Let each man therefore fulfil his ministry by the work ‘in which he was called’ (1 Cor 7.24), that he may be free (1 Cor 7:22) in Christ and receive the proper reward of his ministry” (3.12.79.7).[28]

Clement returns to this idea of different callings in a summary of Paul’s views on marriage. He points out that Paul’s letters never prohibit a self-controlled marriage:

“Rather they preserve the harmony of the law and the gospel and approve both the man who with thanks for God enters upon marriage with sobriety and the man who in

26 See also 5.59.4, where Clement uses the temple imagery of 1 Cor 6:19 and 3:16 to commend continence as “sanctifying the temple of the Spirit”.

27 In translating this sentence I depart from Chadwick, who translates as follows: “Thus ‘the children are holy,’ they are pleasing to God, in that the Lord’s words bring the soul as a bride to God”. The sentence is difficult to construe because Clement wants to give two interpretations of the verse at once: one concerning literal children and the second concerning the “children” thoughts or actions of a pure soul. On my reading, Clement is building on the symbolic interpretation of marriage in Ephesians 5, from which he has quoted verse 32, and his symbolic interpretation of “children” draws on the metaphorical use of the word “children” along with the word “pleasing” in an earlier section of the chapter: “Live as *children* of light for the fruit of the light is found in all that is good and right and true. Try to find out what is *pleasing* (εὐάρεστον) to the Lord”.

28 Paul says something similar about marriage and celibacy in 1 Cor 7: 7 9; here he speaks not of different “callings” but of different “spiritual gifts”.

accordance with the Lord's will lives as a celibate even as 'each individual is called' (1 Cor 7:17, 24), making his choice without blemish and in perfection" (12.86.1).

While some are called to celibacy, others are called to a continent marriage.

Clement also looks to the wider Pauline corpus to shed light on verses from 1 Cor 7. An example is his exegesis of 1 Cor 7:8, where Paul charges: "To the unmarried and the widows I say that it is well for them to remain unmarried as I am". Clement interprets this verse in light of two other Pauline texts. The first is 1 Tim 4:3–4, which condemns those who forbid marriage and commands that everything created by God is to be received "with thanksgiving". The second text is Romans 14:2–21, where Paul corrects "strong" Christians who criticize the "weak" for their abstinence from meat and for giving special honor to certain days. Clement notes that, on the one hand, Paul says in Rom 14:21, "It is good not to eat meat or drink wine", while, on the other hand, in Rom 14:6 he gives equal affirmation to those who eat meat and those who abstain, provided that both "give thanks" to God. He sees an analogy between Paul's commendation of abstaining from meat and wine in Rom 14:21 and his recommendation of celibacy in 1 Cor 7:8. Both statements, Clement asserts, are qualified by what Paul says in Romans 14:6:

"It is wrong to forbid marriage and indeed eating meat or drinking wine. For it is written: 'It is good to eat no meat and to drink no wine' (Rom 14:21) if it causes offense to do so, and that it is 'good to remain as I am' (1 Cor 7:8). But both he who eats with thanksgiving (cf. Rom 14:6) and he who does not eat, who also offers thanksgiving and has a continent enjoyment, should live in accordance with reason" (12.85.2).

This insistence that Pauline verses are to be read in context is a cardinal principle of Clement's hermeneutic in *Stromateis* 3. In an argument against radical ascetic interpretation of Romans 7 he states this explicitly:

"Even if the heretics who are opposed to the creator suppose that in what follows[29] Paul was speaking against [the creator] when he says 'I know that in me, that is in my flesh, there dwells no good thing' (Rom 7:18), yet let them read what precedes and follows this" (11.76.3 4).

Clement goes on to quote verses 20 and 23 from Romans 7, which identify sin as the real culprit, instead of the "flesh".

Sometimes the argument from context is a simple one, as several brief refutations of antinomian exegesis illustrate. For example Clement thinks to silence antinomian appeal to Gal 5:13a by simply quoting the immediate context: "And if they tell us that 'we are called to freedom' (Gal 5:13a) 'only let us not use our freedom as an opportunity for the flesh' (Gal 5:13b), as the apostle says" (5.41.3). Against those who appeal to Paul's saying "All things are lawful" (1 Cor 6:13a) Clement quotes the second half of the verse "but not all

29 Chadwick translates τὰ ἑξῆς "in the next sentence". But Clement has just quoted Rom 7:7, and he now jumps to Rom 7:18.

things are expedient" (5.40.4). Similarly he takes issue with antinomians who quote Rom 6:14, "Sin shall not have dominion over you; for you are not under the law but under grace":

"The noble apostle himself refutes the charge against him implied in their false exegesis by the words with which he continues after the saying just quoted: 'What then? Shall we sin because we are not under the law but under grace? God forbid' (Rom 6:15)" (8.61.2).

In this passage Clement reinforces his point by quoting several verses from 2 Cor 5 – 7, where Paul reminds his readers that all must stand before Christ's judgment seat and contrasts righteousness with unrighteousness.

In chapter 4 Clement opposes Carpocratian ideas of "fellowship" (κοινωνία) by quoting from Ephesians 4 – 5 fifteen verses which forbid fornication and commend a holy and righteous life (4.28.2 – 6). He also suggests that Paul had anticipated antinomian misuse of his words:

"Perhaps it is such people that the apostle attacks in the epistle to the Romans when he writes: 'And not as we are blasphemously accused and some assert that we say, Let us do evil that good may come, an argument which is rightly condemned' (Rom 3:8). These are they who when reading the Bible pervert the sense to their own desires by their tone of voice, and by changing certain accents and marks of punctuation twist words that are wise and useful to conform to their own lusts" (4.39.1 2).

In chapter 5, after rejecting an antinomian appeal to Gal 5:13a, Clement drives home his point by quoting at length from Colossians 2 – 3, which speaks of putting off fornication and lust and links moral purity with knowledge of God.

The concern to situate debates about marriage and sexuality in the context of the rest of Paul's writings is especially clear in chapter 11, where Clement begins a new section of *Miscellanies* 3. It is easy to imagine Clement picking up his biblical manuscripts as he observes:

"The demonstration of these matters being concluded, let us now quote all the Scriptures which oppose these heretical sophists, and show the right rule of continence that is preserved on grounds of reason. The man of understanding will find out the particular Scripture which deals with each individual heresy, and at the right time will quote it to refute those who teach doctrines contrary to the commandments" (11.71.1 2).

After this introduction, Clement passes quickly through quotations from Exodus, Deuteronomy and Matthew,[30] and then turns to extensive citations from Paul. First, against radical ascetics, he quotes 2 Cor 6:16 – 17: "For we are the temple of the living God. […] Therefore come out from them, and be separate from them, says the lord, and touch nothing unclean" (11.73.2 – 3). As already mentioned, Clement contends that Paul here orders Christians to

30 Exod 20:17; Matt 5:27 28; Deut 21:11 13; Exod 7:7.

separate themselves from immoral gentiles, not from those who are married. The text, with its temple imagery, also tells against antinomians, a point Clement underscores by quoting the commendation of purity and holiness that follows in 2 Cor 7:1, as well as 2 Cor 11:2 – 3, and then 1 Pet 2:11 – 12, 15 – 16 (11.74.1 – 75.2).

The rest of chapter 11 (75.3 – 78.5) is devoted to extensive quotations from Romans 6 – 8, punctuated by comments in which Clement argues against both groups of opponents. He cites Rom 6:2 – 13,[31] with its counsel to crucify the "body of sin", as an argument against antinomian exegetes. Then he jumps to Rom 7:7: "I did not know lust, except that the Law said, 'You shall not lust' (Exod 20:17)", which he uses to reinforce his argument that there is one God of law, prophets, and gospel.[32] He goes on to oppose a "heretical" interpretation of Paul's comment on the "flesh" in Rom 7:18, quoting the context to refute radical ascetic interpreters:

"Even if the heretics who are opposed to the Creator suppose that in what follows Paul was speaking against him when he says, 'I know that in me, that is in my flesh, there dwells no good thing' (Rom 7:18), yet let them read what precedes and follows this. For before it he says, 'But sin which dwells in me' (Rom 7:17). […] In what follows he continues, 'But if I do that which I do not wish to do, it is no longer I that do it, but sin which dwells in me' (Rom 7:20), which being at war with the law of God and 'of my mind', he says 'makes me captive by the law of sin which is in my members' (Rom 7:23)"[33] (11.76.3 77.1).

Clement then paraphrases Rom 7:23, cites 7:24, and quotes selectively from Rom 8:2 – 11, first verses that tell against radical ascetics, in that they make clear that Paul's argument is with sin, and not with the body or the body's creator.[34] If the body is not the temple of God, Clement argues –alluding to 1 Cor 6:19 – it is the tomb of the soul, borrowing from Plato.[35]

Clement then employs other verses from Romans 8 to challenge those he calls "lovers of pleasure". He adduces verses 6a, 5a, 7 and 8, which condemn

31 Although Clement does not quote every verse, he indicates that he has the whole passage in mind. His quotation stops at verse 13, omitting 6:14 ("Sin shall have no authority over you; for you are not subject to sin but to grace"), which was emphasized by antinomian exegetes, as Clement reports in 8.61.1.

32 Clement's argument is that Paul here attributes the command against lust contained in the gospel (Matt 5:27 28) to the law, and that in fact the same words are found in Exod 20:17 and Deut 5:21.

33 Part of this text was quoted above. See n. 27 for why one phrase in my translation ("in what follows") departs from that Chadwick's translation.

34 Clement cites Rom 8:2, 3b, 4, 10, 11. In quoting from Romans 8 Clement omits any negative references to the Jewish law; for example he quotes Rom 8:3b 4 ("God condemned sin in the flesh that the righteousness of the law might be fulfilled in us who walk not after the flesh but after the Spirit") but omits Rom 8:3a: "For God has done what the law, weakened by the flesh, could not do".

35 *Crat* 400bc.

the "mind of the flesh", and state that "Those who are in the flesh cannot please God" (verse 8), apparently understanding this as a reference to antinomians. In passing, he summarily dismisses a radical ascetic understanding of this verse by referring to his earlier discussion (11.78.1).[36] Then he quotes verses 9 – 10 and 12 – 14, where Paul contrasts life in the Spirit with life according to the flesh and declares in verse 14 "Those who are led by the Spirit are sons of God" (11.78.2 – 3).[37] Clement concludes this running commentary on Romans 6 – 8 with a citation of Rom 8:15, a text that might have encouraged antinomian claims to "noble birth" such as Clement considered earlier (4.30.1 – 2):[38]

"And against the 'nobility of birth' and the 'freedom' abominably taught by the heretics who make a boast of their licentiousness, [Paul] goes on to say: 'You have not received the spirit of bondage that you should again be in fear, but you have received the spirit of sonship by which we cry, Abba, Father'" (11.78.4).

5. Conclusion

This essay has sought to show the prominence of the voice of Paul in second century discussions of asceticism, as they are reflected in book 3 of Clement's *Stromateis.* Clement presents a picture of lively debate about Pauline interpretation, as Paul's words were taken as support for three quite different positions. Was Paul an antinomian who advocated total freedom in sexual relations, a radical ascetic who rejected marriage and denigrated the creation, or an advocate of marriage? As the only substantial treatment of marriage and sexuality in the New Testament, 1 Cor 7 provoked much argument. Clement reports on its interpretation by radical ascetics including Tatian and Julius Cassian and then seeks to show that the text actually advocates single marriage between continent spouses. But debates about Paul's stance on marriage and sexuality were not confined to competing readings of 1 Cor 7. Clement's antinomian and radical ascetic dialogue partners also quoted from Romans, Galatians, 2 Corinthians, Ephesians, and other parts of 1 Corinthians to justify their views. Clement emphasizes the positive assessment of marriage in the Pastorals, and he also draws into the discussion passages from other parts of the Pauline corpus, quoting large sections from Romans, 2 Corinthians, Colossians and Ephesians.

36 Clement does not discuss Rom 8:8 elsewhere in *Stromateis* 3; perhaps he is alluding to his refutation of those who shun marriage because of "hatred of the flesh" (7.60.1) or to his argument that when Paul in Phil 3:20 speaks of the believer's "citizenship in heaven" he is not "expressing disgust at life in the flesh" (9.65.2).

37 Clement omits Rom 8:11, where Paul speaks of resurrection of the dead.

38 Discussed in Section II above. In that earlier passage, as here, Clement links antinomian claims to "noble birth" with boasts about "freedom".

Noting Paul’s message of salvation by divine grace without works of the law, and his call to freedom in Christ, some exegetes saw Paul as an advocate of total freedom, not only from the Jewish law but also from ordinary moral standards, including marriage laws and limitations on expressions of sexuality. Other exegetes read Paul’s contrast of flesh and Spirit, his call to put on a “new man”, and his reminder that Christians’ true home is in heaven as evidence that Paul was a radical ascetic who condemned the body, marriage, reproduction, this world, and its creator.

Clement is convinced that Paul anticipated second-century debates about asceticism, and he makes use of a wide range of Pauline texts to argue against both antinomian and radical ascetic exegesis of Paul, repeatedly emphasizing that individual verses must be read in light of the immediate context, the wider context of the Pauline corpus, and the whole Scriptural witness.[39] Clement reads Paul as a strong supporter of single marriage and a champion of moderate asceticism, who sanctions sexual relations between married couples for the purpose of procreation but not for the satisfaction of desire, and who advocates continence (ἐγκράτεια) not only in matters of sexuality but in all areas of life.

To dispute a radical ascetic reading of 1 Cor 7, Clement calls attention to Paul’s remark about the holiness of the believer’s spouse and children in verse 14 and uses verses 17 – 24 to argue that Paul considers both marriage and celibacy as divine “callings”. He also reads this chapter in light of the clear endorsement of marriage in 1 Timothy and in the context of directives in that letter and in Romans 14 that Christians should partake of what God has created with thanksgiving.

Against antinomian exegetes who emphasize Pauline verses that present the law in a negative light, Clement argues that Paul makes clear in the surrounding verses that it is not law, but sin that is the real culprit. He contends that Paul’s declarations of freedom must be read in light of his directives in Ephesians and Colossians to avoid fornication and insists that what Paul means by freedom is deliverance from “lusts, and desires and other passions”, not moral license (5.44.4). He seeks to put in context other verses from Paul that his radical ascetic opponents had read as denigrating the body, this world, and its creator.

To Clement, the best reading of Paul’s stance on asceticism is one that takes account of what Paul says in all his letters:

“In general all the epistles of the apostle teach self control and continence and contain numerous instructions about marriage, begetting children, and domestic life. But they nowhere rule out self controlled marriage. Rather they preserve the harmony of the law and the gospel and approve both the man who with thanks to God

39 As noted above, Clement does not always heed his own rule. For example in chapter 11 he quotes extensively from Rom 8:2 11 but omits negative characterizations of the law, such as Rom 8:3a (“For God has done what the law, weakened by the flesh, could not do”).

enters upon marriage with sobriety and the man who in accordance with the Lord's will lives as a celibate, even as each individual is called (1 Cor 7:17), making his choice without blemish and in perfection" (12.86.1).

In addition to the texts already noted, Clement finds support for his view of Paul as an advocate of continent marriage in many other parts of the Pauline corpus. For example, he highlights Paul's counsel in 1 Cor 15:34 to "Be sober and sin not" (16.101.3). In the context of an argument against those who hold "that procreation is a curse", he calls attention to Gal 4:19 and 1 Cor 4:15, where Paul uses parental imagery to describe himself in relation to his churches (15.99 3 – 4).[40] He observes that Paul's counsel in Gal 6:2 to "bear one another's burdens" is excellent advice for the married (1.4.3). And from Paul's address to his "loyal companion" (or "yokefellow": γνήσιε σύζυγε) in Phil 4:3 Clement concludes that Paul was married: "Even Paul did not hesitate in one letter to address his consort" (6.53.1). He finds corroboration of this assumption in 1 Cor 9:5 where Paul insists that he had a right to take a wife on his missionary journies, as the other apostles did.[41] On Clement's reading, Paul was neither an antinomian, nor a radical ascetic, but a sober married man.

Bibliography

Chadwick, H., Alexandrian Christianity, Louisville 1954.

Clark, E.A., Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999.

Gaca, K., The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity, Berkeley, 2003.

Hunter, D., The Reception and Interpretation of Paul in Late Antiquity: 1 Corinthians 7 and the Ascetic Debates, in: L. DiTommaso/L. Turcescu (ed.), The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11. 13. October 2006, Leiden 2008, 163 192.

Löhr, W.A., Epiphanes' Schrift Περὶ δικαιοσύνης (= Clemens Alexandrinus, *Str.* III,6.1 9.3), in: H.C. Brenneck/E.L. Grasmück/C. Markschies (ed.), Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, Berlin 1993, 12 29.

40 Clement's point here is not that Paul was a father in the literal sense but that by making positive use of parental imagery Paul is affirming the goodness of begetting of children.

41 Clement does not address the question of how these texts comport with 1 Cor 7:8 ("To the unmarried and the widows I say that it is well for them to remain unmarried as I am"). In 12.82.5, however, he interprets this verse's counsel as referring to second marriage after death of a spouse, so he seems to have imagined that Paul was a widower when he gave this advice.

Catherine M. Chin

Who is the Ascetic Exegete?

Angels, Enchantments, and Transformative Food in Origen's *Homilies on Joshua*

Interpretation is work. The early Christian representation of exegetical work as ascetic labour may have reached a high point in the career of quondam Origenist Jerome of Stridon,[1] but it certainly did not begin there. In this essay I explore a complementary Origenist understanding of exegetical labour, one that takes as its starting point not the production of, or adjudication between, possible meanings of biblical texts, nor the labour of scribal production, but the struggle between angels and demons that became the stereotypical drama of the monk in the desert.[2] Collaboration in this struggle, according to Origen and some of his later followers, is the foundation of both exegesis and asceticism, and in Origen's account of the work of humans and angels, the two practices become at times indistinguishable: exegesis *is* asceticism, and asceticism *is* exegesis.[3] What is more, the human and angelic actors in this process of ascetic exegesis also become difficult to distinguish from each other, each of them serving at times simply as instruments of the others' activity. Here, I attempt to explore the production of ascetic and exegetical agents without recourse to the model of self-construction suggested by Foucault in *The History of Sexuality*, which has proved so influential in studies of late ancient ascetic practice,[4] and turn instead to a collaborative model of agency, in which individuation of self is neither a presumption nor a goal.[5] My

1 As described by Williams, The Monk and the Book; cf. Vessey, Conference and Confession.

2 Brakke, Demons and the Making of the Monk; see now Muehlberger, Angels in Late Ancient Christianity, forthcoming from Oxford University Press. I am grateful to Ellen for allowing me to read the manuscript prior to publication, and for many helpful emails; much of what follows is indebted to her discussion of angels in the Origenist ascetic tradition.

3 Vessey, Conference and Confession, contrasts Jerome's Origenist exegesis as individualized *askesis* with Augustine's collaborative exegetical "conference," born out of correspondence with Paulinus of Nola. In what follows, I suggest that Jerome's reading of Origenist exegesis is only one version of Origen's exegetical theory, and that Origenist theorists contemporary to Jerome (especially Rufinus and Evagrius) took the convergence of asceticism and exegesis in Origen to mean something much more collaborative. Rufinus's connections to Paulinus also suggest a fourth point in "this triangular relationship" (Vessey, 191) between Jerome, Paulinus, and Au gustine; on Rufinus and Paulinus, see Clark, The Origenist Controversy, 33 36.

4 Especially *The Use of Pleasure* and *The Care of the Self*, vols. 2 and 3 of *The History of Sexuality*, tr. Robert Hurley, New York, 1985 1986.

5 I am influenced by models of distributed cognition and distributed agency as articulated espe cially in works such as Hutchins, Cognition; the essays collected in Malafouris/Renfrew, The Cognitive Life of Things, and Latour, Reassembling the Social. I agree with Vessey's des

focus is on the mechanics of the exegetical and ascetic work that is described in Origen's account, and on how that work makes the individuation of exegetes and ascetics more difficult.

The text on which I focus is well known to scholars of Origen's exegetical practice: the opening of Origen's twentieth homily on Joshua, partially preserved in *Philocalia* 12 and in Rufinus of Aquileia's early fifth century Latin translation.[6] In this text, Origen famously explains that some words in scripture are efficacious even without needing to be understood, like incantations that, following standard accounts of ancient magic, work because of the force inherent in the sounds of the words themselves, rather than because the speaker or hearer understands them.[7] Origen's digression on the efficacy of words in scripture, and on the variety of human and spiritual agents involved in this efficacy, ultimately makes clear that exegetical work is not merely the work of the individual interpreter, who may or may not be stereotypically ascetic, but is instead the same labour as that performed by the ascetic practitioner involved in spiritual combat. By examining the structure of this labour, we can gain a clearer understanding of how an Origenist account of exegesis and asceticism blurred the lines between several different kinds of persons: human, angelic, and divine. My argument is in three parts: first I examine the language of scriptural and angelic "power" as Origen describes it in the homily, with particular attention to the clarifications introduced in Rufinus's Latin translation. Second, I address the ways in which the work of these powers in the human soul constituted ascetic struggle in the homiletic context. Finally, I turn to the peculiar idea in *Hom. Jos.* 20 that the force of scriptural words is food for the angels who assist the human soul, and consider

cription of Augustine's collaborative approach to scripture as primarily collaboration between humans: Vessey, Conference and Confession, especially 198 213; the collaborative model I describe here (and for which the models of distributed cognition listed above are particularly helpful) extends the idea of collaboration to include that between humans and non humans.

6 I use the editions of M. Harl, Origène, *Philocalie*, 1 20: Sur les Écritures, SC 302, Paris, 1983, and A. Jaubert (using the Latin of W.A. Baehrens, GCS 30), Origène, *Homélies sur Josué*, SC 71, Paris, 1960 (reprinted with corrections 2000). For Rufinus's Latin translation I have also con sulted the English translation of B.J. Bruce, Origen: *Homilies on Joshua*, FC 105, Washington, D.C, 2002, and translations from Rufinus here are Bruce's unless otherwise noted; Greek translations are my own. The significant differences between the Greek text of the *Philocalia* and Rufinus's Latin version are laid out in Jaubert, 75 82, who concludes that Rufinus's text must be considered a "free adaptation" rather than a translation. Where it is possible to compare the texts, I treat the Greek text as Origen's and treat Rufinus's work primarily as a fifth century elaboration of the original. Where it is not possible to compare Greek and Latin texts, as in the other homilies in the collection, I treat the Latin, with some caution, as Origen's text. For the twentieth homily, I cite the Greek text as *Philoc.* 12 and the Latin text as *Hom. Jos.* 20.

7 Origen also discusses the efficacy of words at length in *Contra Celsum* 1 and 5, but here I am more interested in the question of who, specifically, understands or fails to understand the words, which is the focus of *Hom. Jos.* 20.1 2. For a broader discussion of verbal efficacy in Origen, see especially Janowitz, Theories of Divine Names. Janowitz discusses the Joshua passage at 363, in the context of the longer discussion of efficacious names in *Contra Celsum.*

how ascetic theories of food and its assimilation complete the picture of a collaborative exegetical-ascetic system, in which the boundaries between actors are constantly in flux. The connections found in the Joshua homily between Origenist textual interpretation and Origenist asceticism thus reveal the complex overlapping structures and agencies of both intellectual and ascetic activity as they were conceived in the early Christian world.

1. Exegesis as Angelic Collaboration

Origen's twentieth homily on Joshua begins with the concession that the subject of his nineteenth homily might have been hard to understand. He wishes, however, to encourage his listeners by explaining that even hearing scriptural words will bring them benefit, whether or not they understand them.[8] Much of the scholarly attention that has been given to this explanation has focused, understandably, on the simile that Origen uses: scripture is like an incantation, which has a "natural power" (δύναμίν τινα… φυσικήν) not dependent on whether it is understood.[9] But Origen also gives a much more direct explanation of how scripture achieves its effects, which has received somewhat less attention. Here, the words of scripture are beneficial because they strengthen the good powers (δυνάμεις)[10] that exist inside the listener, which in turn "cooperate" (συνεργεῖν)[11] with the listener's soul in its tasks: "these better powers are, so to speak, enchanted and they do good, and they become more powerful from these sorts of letters and words."[12] In contrast, there are also "opposing powers" (ἀντικείμεναι δυνάμεις) that dwell inside the listener, which are "defeated by the incantations of God."[13] These powers that are opposed to each other inside the audience are not merely intellectual faculties or human dispositions; they are spiritual presences and agents, angels and demons.[14] Rufinus elaborates on the presence of these spiritual beings by adding a reference to Matt 18:10 to his translation:

"So, too […] the heavenly powers and angels of God who are with us take us under protection, if we always utter from our mouth as certain songs and incantations the words of Scripture and the pronouncements of these names. The Lord says

8 *Philoc.* 12.1; *Hom. Jos.* 20.1. For an overview of Origen's idea of "obscurity" in scripture, see Harl, Origène.
9 *Philoc.* 12.1.12; SC 302: 388.
10 *Philoc.* 12.1.17; SC 302: 388.
11 *Philoc.* 12.1.34; SC 302: 390.
12 *Philoc.* 12.1.34 36; SC 302: 390.
13 *Philoc.* 12.1.37 38; SC 302: 390.
14 See also Harl's explanatory comments at SC 302: 396. For δύναμις as both an earlier philoso phical concept and in Trinitarian theology, see the excellent discussion of Barnes, The Power of God. On δύναμις in early Christian discourse on angels, see Muehlberger, Angels, chapter 3.

concerning even the little ones of the Church that 'their angels always stand in the presence of the Lord, beholding his face'."[15]

The presence of angels within the listener, "powers" who can help her and who, in effect, understand the text on her behalf, makes clear that we are not to imagine this exegesis using the modern framework of a clearly individuated intellect alone in its cognitive task. We must also expand the notion of a noetic interpretation, in which exegesis consists of the gradual transformation of human minds in their ascent toward the divine.[16] The exegesis with which we are presented here is the activity of a non-human presence, living inside the soul of a human, strengthened by the power of scriptural words, and assisting the work of the human soul.[17] Origen's exegetical model is one of collaboration or co-action: the hearer and the lector or homilist perform the acts of hearing and reading that give the angelic powers access to the words of scripture, and these powers in turn use the force of the words in cooperation with the soul of the hearer, regardless of whether or not the "meaning" of the words is clear to the hearer. This model of exegetical activity significantly shifts the focus of the traditional narrative of exegetical action; rather than exegesis being the consequence of human intellectual action, human intellect becomes essentially the landscape for angelic (or demonic) interaction with the forces of scriptural words, although the human is then partially reincorporated into the action through the idea of angelic cooperation (συνεργεῖν) with the work of the human soul.[18] This shift in perspective should not entirely surprise us, for as Origen remarks in his first homily on Ezekiel, "all things are full of angels", and they are responsible for "instruct[ion] in the faith".[19] At the same time, the activity of these angels as imagined in *Hom. Jos.* 20 is emphatically interior to the listener, and is not strictly tied to the listener understanding the instruction.

An exegetical theory that distributes the labour of scriptural thought across multiple participants requires us to reconsider the idea of exegesis as an individual intellectual pursuit; while intellectual, it is not individual.[20] Instead,

15 *Hom. Jos.* 20.1.

16 Stefaniw, Mind, Text, and Commentary.

17 Adele Monaci Castagno hints at something like this in describing Origen's theory of preaching as follows: "Origen believed that the preacher who sought the deeper meaning in scripture found it thanks to an illumination, and succeeded in communicating it in full only if the hearer was worthy of an analogous illumination" (Castagno, Origen, 68 69), but this description both skirts the issue of who is doing the illuminating of either the preacher or the hearer, and assumes that illumination is synonymous with understanding of "deeper meaning."

18 On the use of landscape and ecological metaphors to describe the interaction of multiple agents in the production knowledge, see Inkpen et al., Topographic Relations; and Akera, Con structing a Representation.

19 *Hom. Ez.* 1.8.2, tr. Scheck, Origen: Homilies 1 14 on Ezekiel, 37.

20 Layton, Didymus the Blind, especially chapter 1, discusses Origenist exegesis as a communal practice, but focuses primarily on the presence of other human exegetes. For more general discussion of the collaborative nature of certain cognitive tasks, see especially Hutchins, Cognition. Much of the extensive contemporary literature on distributed cognition focuses on

this description of exegesis provides us with a model of intellectual exegetical action that de-emphasises an individual author or interpreter's production of content or meaning for a text, and that construes exegesis primarily as human collaboration with invisible entities or powers, and only secondarily, as a sometime result of that collaboration, the production of consciously known content or meaning. Thus, intellectual action is not strictly a matter of thought that is synonymous with thought-content or meaning, but also includes intellectual action that consists of interacting with, and being acted upon by, invisible entities or forces, prior to any identifiable thought-content.[21] Indications of this kind of exegetical collaboration are found elsewhere in the *Homilies on Joshua.* For example, in *Hom. Jos.* 3.1, the "meaning" of various texts is de-emphasised in favor of the texts' efficacy in assisting the reader or listener in the struggle against contrary powers:

"Consider how those who were justified by the Law […] come to my aid as I struggle today in the trials of this life and strive against enemies that is, against contrary authorities. Consider how Isaiah furnishes me aid when he illumines me with the words of his text. Consider Jeremiah coming to our aid […] putting to flight the most violent enemies, the gloom of my heart, with the javelins of his volume."[22]

The "force" of scriptural passages is similarly indicated in occasional asides, such as "This thing still stirs me to a further degree [*hic me etiam amplius aliquid movet*]";[23] *Homily* 7, notably on the fall of Jericho due to the sound of trumpets, is interspersed with such comments: "It also stirs me [*movet me sane etiam illud*]"; "That verse deeply moves me [*quod etiam me permovet dictum*]"; "Yet something in this passage still moves me [*adhuc me tamen movet aliquid in loco*]."[24] Such descriptions of the force of scriptural texts are not necessarily separate from an explication of their meaning, but they are consistently prior to that explication, so that exegesis becomes primarily an interaction or collaboration with non-human forces or powers. The listener or reader is moved by the force of the words before any other action can occur, and only after such interaction can meaning be produced. As is clear from

the use of physical extensions to the human in the distribution of thought rather than additional agents within and around the human, but I take the collaboration of agents in an intellectual event to be well within the scope of this theoretical paradigm; for some elaboration on this point, see Latour, Reassembling, 204 18.

21 The "force" of mental perceptions as discussed here has parallels with Stoic epistemological discussions of perception, *propatheia*, and the ways in which perception acts upon the human soul: see Layton, Didymus the Blind, chapter 5; and Sorabji, Emotion, especially chapters 4 and 5. As will be clear, however, I think Sorabji's account of Origen on "thought" (chapter 22) is incomplete without a discussion of non human agents as collaborators in that thought.

22 *Hom. Jos.* 3.1; SC 71: 126.

23 *Hom. Jos.* 3.2; SC 71: 132.

24 *Hom. Jos.* 7.2 3; SC 71: 196 202.

Hom. Jos. 20.1, that meaning need not be understood by the human participant in order for the collaboration to have its effect.[25]

Of course it is not possible to argue that Origen's exegetical principles do not include the task of finding meaning, often surprising depths of meaning, in scriptural texts, as has been the traditional scholarly view.[26] Instead, I suggest only that the language of verbal force used here indicates a spiritual interaction prior to the production of meaning, in the soul of the human exposed to scriptural words, after which the production or comprehension of meaning becomes possible, although the articulation or comprehension of that meaning is not itself necessary for the spiritual interaction to occur. This view prioritises the effect of scriptural language over its meaning, and requires an examination of exegesis that takes into account its capacity for action and effect. On a very basic level, which I will not go beyond here, understanding exegesis primarily as collaborative intellectual interaction between "forces" and "powers", and only secondarily as the production of content or meaning, requires us to take more seriously the production of a great deal of Origen's exegesis in the form of homilies, and to consider what, precisely, Origen might have intended his homilies to *do*, rather than simply what he intended them to *say*. The presence of a congregation and any of its attendant angels would significantly expand the number of collaborators in an exegetical event; and as we have seen, the presence of the congregation is also what makes clear how unnecessary the connection is between collaborative intellectual action and understanding of intellectual content. This homiletic context, I suggest, further establishes that Origen's exegesis is not merely action (rather than simply content), but is specifically ascetic action. I now turn to the connection between collaborative homiletic activity and collaborative ascetic practice.

2. Homily as Ascetic Event

It will be helpful to begin this part of my argument from a slightly different perspective, and move in this section from a discussion of quite stereotypically "ascetic" situations back into the setting of the third-century homily. To speak very broadly, in Egyptian and Origenist ascetic traditions, ascetic practice was frequently imagined to include "discernment of spirits", treated sometimes as

25 A similar theme can be found in Origen's account of the prophet Balaam, and particularly his reading of the story of Balaam's ass, in *Hom. Num.* 13 and 14; for discussion see BASKIN, Origen on Balaam.

26 The literature on Origen as a producer of exegetical "meaning" is vast, and a review here would be impossible. The standard account, though very much modified by scholarship over the last six decades, remains DE LUBAC, Histoire et Esprit. For the ground breaking description of the contributions postmodern literary theory can make to traditional accounts of early Christian exegesis, see CLARK, Reading Renunciation, chapter 1.

discernment between good and bad spirits or thoughts and sometimes as discernment between different kinds of bad spirits or thoughts.[27] Origen's account of the difference between the effects of good spirits and bad in *On First Principles* 3.3.4 ties the question of discernment of spirits to the same kind of intellectual collaboration between human souls and spiritual beings as we see in the *Homilies on Joshua:*

"[…] the soul of man, while in the body, can admit different energies [*energeias*], that is, controlling influences, of spirits either good or bad. Now the bad spirits work in two ways; that is, they either take whole and entire possession of the mind […] or they deprave the soul, while it still thinks and understands, through harmful suggestion by means of different kinds of thoughts and evil inducements."

By contrast, "a man admits the energy and control of a good spirit when he is moved [*movetur*] and incited to what is good".[28] Here we see an early formulation of the idea of discernment of spirits that is essentially a description of the same process as described in *Hom. Jos.* 20.1. In this passage discernment is not exclusively tied to scriptural exegesis, but it involves recognizably the same form of intellectual co-action.

While much attention has been paid to the discernment of spirits in the context of ascetic demonology, recent scholarship has also turned to the persistent presence of angelic helpers or guides in ascetic literature.[29] These angelic guides are often spoken of as "powers", as they are in the *Hom. Jos.* passage with which we began, and they are also often, in the Origenist tradition, assistants in the ascetic's intellectual or noetic ascent.[30] As Evagrius remarks,

"wealth of knowledge and wisdom provide for us many angels, but the impure person is separated even from the angel given to him as a child. Spiritual friendship is virtue and knowledge of God, through which we are bound to the friendship of the holy powers."[31]

The connection between ascetic virtue, knowledge, and the presence of angels makes clear that on a fundamental level, for Evagrius, ascetic practice is simply the practice of attracting angelic help and repelling demonic attack. Such practice of course entails certain physical and intellectual habits, but is not reducible to them. Similarly, Antony's sixth letter outlines a variety of mental manipulations practiced by demons, insisting that these are not external to the

27 For a useful brief overview, see Lienhard, Discernment; more recently, see Rich, Discernment. Lienhard draws a relatively strong distinction between "spirits" in Origen and the *Life of Antony* and "passions" in Evagrian ascetic writing, but this distinction does not allow for spirits precisely as part of the monk's intellectual functioning.

28 *Princ.* 3.3.4: SC 268: 192 94; tr. Butterworth, Origen on First Principles, 226 27.

29 As major examples of these two trends, see Brakke, Demons, and Muehlberger, Angels.

30 See Muehlberger, Angels, chapters 3 and 4.

31 *Schol. Prov.* 189; SC 340: 282 84; tr. Muehlberger, ch 3 page 43.

ascetic, before exhorting his audience to defy these demons by offering themselves as a sacrifice to God. He ends the exhortation,

"you should not regard your progress and entry into the service of God as your own work; rather a divine power supports you always. Be eager to offer yourselves as a sacrifice to God always and arouse the power that supports you."[32]

Thus, we see in later Origenist ascetic theory an emphasis on the same collaborative intellectual activity as described in Origen and elaborated in Rufinus in the context of exegesis. Both ascetic practice and exegesis are fundamentally the practice of intellectual collaboration with angels in combat with demons.

If we assume that the tie between scriptural force, ascetic effort, and interactivity with spiritual beings is basic to a later Origenist understanding of ascetic combat, we can, looking backwards, see in the Joshua homilies one of the points at which this convergence is first articulated. It is important to recall that the occasion for *Hom. Jos.* 20 is an attempt to clarify the exegesis of Joshua 15:1 – 12 in *Hom. Jos.* 19. Here Origen explains the boundary description of the territory allotted to the tribe of Judah in the Israelite conquest in terms that bring together scriptural exegesis and ascetic practice. Origen notes that "the boundaries of Judah" begin after "the wilderness of Zin", which Origen says "means 'temptations'".[33] Passage into the territory of Judah also requires crossing the Dead Sea:

"that is to say, he must surmount the waves and billows of this life and escape from all things in this world that, by virtue of their own uncertainty and hazardousness are compared with the waves of the sea."[34]

This general exhortation to avoid temptation and worldly affairs becomes more explicitly tied to ascetic behavior and exegesis in Origen's interpretations of the city names of Beth Shemesh ("City of the Sun") and Kiriath Sepher ("City of Letters"), also called Debir. Origen claims that the City of the Sun can only be inherited by those who are "fortified in every respect and surrounded by a wall of continence"; its neighbor, the City of Letters, is the inheritance of those who "have obtained knowledge of the divine law either by reading or by hearing".[35] This tie between ascetic virtue and knowledge of the divine law is the last point in *Hom. Jos.* 19.4 before Origen introduces the idea of the force of scriptural words for spiritual struggle in *Hom. Jos.* 20.1.

Within this context, Origen's relatively lengthy description of the "enchantment" of biblical words takes on greater ascetic resonance:

32 *Letter* 6.30 83, quote at 82 83; tr. Rubenson, The Letters of St. Antony, 218 22; 6.82 quoted in Muehlberger, chapter 3, page 28.
33 *Hom. Jos.* 19.2; SC 71: 396.
34 *Hom. Jos.* 19.4; SC 71: 400.
35 *Hom. Jos.* 19.4; SC 71: 400 402.

"Thus, these better powers are, so to speak, enchanted and they do good, and they become more powerful from these sorts of letters and words; and in the same way the opposing powers within us are, as it were, weakened and defeated by the incantation from God, and once they are defeated, they fall asleep."[36]

Here scriptural reading is an intervention in the struggle between angelic and demonic forces that occurs within the human, not at all unlike the kind of scripturalised spiritual combat that appears in later Origenist asceticism. The most obvious later example is of course Evagrius' *Antirrhetikos*.[37] In the introduction to his translation, David Brakke, echoing Origen, notes the similarities between the *Antirrhetikos* and ancient magical recitations,[38] but we may also adduce the elaboration of Evagrius's ascetic colleague Rufinus, who offers this explication of Origen's homily:

"The power of the divine reading is like this. If any serpent of a hostile authority is within us, or if any snake lies concealed for an ambush, if you patiently persevere and if you do not stop listening, wearied or bored, it is driven away by the incantation of Scripture and by a constant repetition of the divine discourse."[39]

Listening to scripture in sermons, in this account, becomes participation in the same struggle as is undertaken in the more stereotypically heroic asceticism of the desert monk.

The "ordinary" asceticism involved in listening to sermons extends to the listener's attempt to avoid becoming "wearied or bored [*taedio fatigatus*]". While this may seem at first trivial, it returns us to one of the more extraordinary passages in Evagrian combat with demons, in which he describes the struggle against the demon of ἀκηδία, who

"causes the most serious trouble of all. […] [H]e makes it seem that the sun barely moves, if at all, and that the day is fifty hours long."[40]

Origen's concern for his audience in *Hom. Jos.* 20 is similarly tied to the threat of ἀκηδία, as he writes:

"If any of you have ever seen a serpent who has been lulled to sleep by an enchantment […] you can apply that example to the scriptures: when they are heard but not understood the listener experiences boredom [ἀκηδία] and becomes weak."[41]

36 *Philoc.* 12.1.34 39; SC 302: 390.

37 But for discussion of scripture's anti demonic force in other desert ascetic literature, see Burton Christie, The Word in the Desert, especially chapters 4 and 6.

38 Brakke, Evagrius of Pontus, 11 13.

39 *Hom. Jos.* 20.1; SC 71: 412.

40 *Praktikos* 12, tr. J.E. Bamberger, Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer, Collegeville, MN, 1972.

41 *Philocalia* 12.2.1 4; SC 302: 390. Origen seems at times to muddle the enchantment metaphor: sometimes the agents being put to sleep are demons; at other times they are the human listeners. Rufinus's version more consistently identifies the beings that fall asleep as demons.

This spurs Rufinus's warning against becoming "wearied or bored". We may grant that Origen's sermons were occasionally boring; Origen elsewhere, and repeatedly, chastises his listeners for a lack of attention, and for talking about other things during his homilies.[42] Yet for Origen and his later followers, this was only partly an annoyance; it was also an urgent spiritual problem, one that needed to be solved through the deployment of scriptural force and angelic collaboration. The confluence of angels, demons, exegesis and boredom in these texts suggests that for Origen and in the later Origenist tradition, the event of the exegetical homily was itself a site of ascetic struggle between invisible forces operating at the level of each human soul.

Up to this point, I have outlined an Origenist definition of exegesis that sees exegesis as shared intellectual labour, labour that consists of the struggle of humans and angels together against demonic powers in the human soul. This struggle is ascetic: in an Origenist paradigm, exegesis and asceticism converge. In describing what Origen's homilies are intended to *do*, we should characterise them primarily as ascetic events, in that they are intended to be occasions for the engagement of both homilist and listener with the angelic forces within them, in combat with the demonic. The convergence of exegesis and asceticism is not, however, the only convergence entailed in this exegetical system. In the last part of this paper, I examine one final aspect of exegetical and ascetic convergence in *Hom. Jos.* 20, the idea of scriptural forces as angelic food, and suggest that this idea provides an accurate description of the collaborative and assimilative goals of Origenist scriptural reading. The work of ascetic exegesis, in this paradigm, complicates the production of any individual exegete or ascetic, because this work requires the assimilation of humans and angels into each other in their common goal of pursuing likeness to the divine.

3. Collaboration, Consumption, and Assimilation

Although the image of biblical enchantment may at first seem to be the most striking description of the forces at work in the exegetical homily, Origen also provides a more mundane, and thus perhaps even stranger, explanation of how angels in the human soul benefit from the force of scriptural words: when the human listener hears the incantation of scripture, the angelic power inside the human eats it.

"The powers that cooperate with our soul and mind and our entire being are nourished by the rational food [τρέφονται λογικῇ… τροφῇ] of these holy letters and

42 For a brief overview, see the discussion in Lienhard, Origen as Homilist, 43 45. For a more detailed study, see Nautin, Origène predicateur, 100 191, on which Lienhard also relies; and Markschies, Gemeinde.

words, and, having been nourished [τρεφόμεναι] they become even more powerful [δυνατώτεραι] in their cooperation with us."[43]

The idea that angels feed on what is provided by divine rationality is also found elsewhere in Origen. For example, in the *Commentary on John* 13.214 and in *On Prayer* 17, Origen cites Ps 77:25, "Man ate the bread of angels", to establish that angels do require food, although he insists this is to be understood as spiritual food.[44] Later in *On Prayer*, Origen suggests that humans "are sometimes able to give noetic and rational food [τροφῆς νοητῆς καὶ λογικῆς] not only to humans but even to divine powers [θειοτέραις δυνάμεσιν]" so that these powers are more able and more inclined to cooperate in human intellectual action.[45] In *Hom. Jos.* 20 this eating of rational food is specifically tied to hearing the words of scripture, since the angelic powers are "nourished by these sorts of incantations".[46] In short, angelic action is literally fed by human attention to the words of scripture, whether the human grasps the meaning of these words or not. In such a system, human exegetical asceticism takes on new connotations. Intellectual activity, particularly intellectual activity involving scriptural words, is the food of invisible spirit forces. These act both inside the human and in combat with other invisible forces. The event that is homiletic exegesis, then, is a process of speaker and listener collaborating to turn their intellectual labour into food for the angelic powers that are combatting demonic powers, and which act in turn to strengthen the minds and souls of their human hosts. Effectively, exegetical asceticism is an attentiveness to the words of scripture that results in the co-activity of humans and angels, each mutualistically dependent on the others for becoming stronger.[47]

The coincidence of terms connoting "power" and "nourishment" is also strongly reminiscent of ancient theories of digestion and the assimilation of "powers" from different kinds of foods. Galen, for example, describes nutrition, or the "nutritive faculty" [θρεπτικὴ… δύναμις] as "the assimilation of that which nourishes to that which receives nourishment" [ὁμοίωσις τοῦ τρέφοντος τῷ τρεφομένῳ][48] and devotes an entire treatise to the "powers" [δυνάμεις] of different foods, consistently commenting on the capacity of human digestion to absorb the beneficial qualities of a variety of different plants and animals.[49] Such digestive and assimilative theories played a significant role in the imagination of

43 *Philoc.* 12.1.31 34; SC 302: 390. Notably, as Vessey, Conference and Confession, 187, points out, Paulinus uses the image of drinking the words of Augustine (based on John 14:4) as a way of establishing a close exegetical relationship.

44 *Com. Jn.* 13.214 19; *Euch.* 17.

45 *Euch.* 27.11; Koetschau, *Origenes Werke*, vol. 2, GCS 3; Leipzig, 1899, 370.14 21.

46 *Philoc.* 12.1.18; SC 302: 390.

47 For an introduction to mutualism as an ecological phenomenon, see Boucher, et al., The Ecology of Mutualism; and the overview of Bronstein, Understanding.

48 Galen, *On the Natural Faculties* 1.8 11, tr. A.J. Brock, LCL 71, London, 1952.

49 Galen, *De alimentorum facultatibus*, tr. O.W. Powell, Galen: On the Properties of Foodstuffs, Cambridge, 2003.

literal eating in Christian ascetic practice, as well as in early Christian eschatological accounts of the resurrection of the body,[50] with ascetic theorists exhorting their audiences to eat food whose qualities (such as lightness or dryness) would be most conducive for the transformation of the body into an appropriate vehicle for the rational soul.[51] It is true that Origen insists that angels cannot be thought of as needing material nourishment, but his description of angels as being "nourished" by "rational food" and "becoming stronger" suggests that this nutritive model also holds for his description of how angelic and human collaboration within the human soul should be understood to work: the force of scriptural words, entering the soul of the human listener, is eaten and absorbed by the angelic power, which then possesses additional power to move the soul of the human. The collaboration here is not purely "cooperation" in the sense of multiple agents working together, but in the sense of agents shifting their roles to be at times active (the human must attend to the words of scripture) and at times the facilitators for another agent's activity (the human provides nourishment for the angel; the angel provides strength to the human). The exegetical event is one in which multiple actors simultaneously move and are moved by each other; human attentiveness to scripture is the food of angels, and angelic assimilation of scripture is the force that moves the human soul. The boundary between angel and human begins to dissolve in this exegetical-ascetic event.

The assimilation or *homoiôsis* of scriptural "rational food" by angels living within the human soul, moreover, fits well into Origen's overall eschatological narrative, in which rational beings strive to become progressively more and more like the divine, and the boundaries between rational natures become progressively thinner:

"Thus the highest good, towards which all of rational nature rushes, which is called the end of all things […], is, as far as is possible, to become like God."[52]

In *On Prayer*, Origen suggests that this assimilation to the divine is the proper meaning of the request for "bread" in the Lord's prayer:

"The bread of God is the one who comes down from heaven and gives life to the world. True bread is that which nourishes the true human, made in the image of God, through which the one nourished [ὁ τραφεὶς] also comes to be in the likeness [καθ' ὁμοίωσιν] of the creator."[53]

50 On the use of Galenic medical theory in early Christian asceticism, see especially Shaw, Burden, chapter 2; on early Christian debates over digestion and resurrection see Bynum, Resurrection, chapter 1. Foucault's discussion of the dangers of diet is in Foucault, The Use of Pleasure, part 2.

51 Shaw, Burden, chapter 3.

52 *Princ.* 3.6.1; SC 268: 236; drawing on *Theaetetus* 176B.

53 *Euch.* 27.2; GCS 3: 364.20 23.

In the process outlined in *Hom. Jos.* 20 this digestive-assimilative process is described in more detailed terms. The nourishment of angels within the human soul by means of scriptural power shows one moment of a rational nature (the angelic) assimilating to the divine; the subsequent force exerted on the human soul shows a second moment, in which the human rational nature is also moved to conform. Rufinus offers a longer clarification in his version of *Hom. Jos.* 20.1:

"[...] those powers that have been granted for the support of our soul, are nourished and refreshed, as if from divine and rational food, by listening to Holy Scripture. Why do I say that divine powers feed and feast in us if we produce the words of divine Scripture from our mouth? If our Lord Jesus Christ himself finds us devoting ourselves to these things [...] not only does he deign to feed and be refreshed in us, but also, if he sees these banquets within us well prepared, he deigns to bring the Father with him."[54]

The consumption of scriptural words thus furthers the process by which both angels and humans progress toward unity with the divine, not through the understanding of scriptural meaning but through assimilating the force of scripture, which draws the divine presence into the soul. *Hom. Jos.* 20 outlines a practice of ascetic scriptural engagement, and a type of scriptural exegesis, that consists of human-angelic collaboration, a collaboration that is also the persistent assimilation of both angel and human to each other and to the divine.

4. Conclusion

Early Christian ascetics were frequently described as living the "angelic life".[55] The exegetical homily as outlined in *Hom. Jos.* 20, however, shows us angels living as intimate parts of human intellectual life, as both angel and human strengthen each other in the process of becoming the likeness of God. In such a situation, we may legitimately ask, who is the ascetic exegete? That is, where is the primary actor in this exegetical-ascetic event? In the setting described in *Hom. Jos.* 20, the homilist, the listener, and the angels are recipients of the force of scripture; the homilist and the listener are acted upon both by this force and by the angelic powers who assimilate it inside them. As Bruno Latour notes of the actor as construed in actor-network theory: "An 'actor' in the hyphenated expression actor-network is not the source of an action but the moving target of a vast array of entities swarming towards it."[56]

Yet in the situation Origen imagines, all of these entities become part of the

54 *Hom. Jos.* 20.1: SC 71: 410.
55 For discussion of this trope, see especially Muehlberger, Ambivalence.
56 Latour, Reassembling, 46.

homilist and the listener, and act on their behalf to transform them, and the powers themselves, into the highest good and greatest actor, God. It would be short-sighted to identify the ascetic exegete with that being whose end in the act of exegesis is to become another being. Ascetic exegesis, in the Origenist framework, cannot then be understood solely as the contested or contingent production of an individuated Foucauldian self, for the self is not the ascetic-exegetical end.[57] Rather, ascetic exegesis is the onrush of multiple agencies and powers in pursuit of transformation, both into each other and into the highest good.

The power that makes this transformation possible is the power of scripture, simultaneously a food, an enchantment, and a manifestation of the Logos. It is perhaps scripture that we should, then, identify as the primary mover in this network of beings and powers involved in ascetic labour. In *Hom. Jos.* 26.2, Origen, quoting Heb 4:12, asks his audience to pray that his "word may be living and effective and sharper than any two-edged sword."[58] With the assistance of his listeners, the word of the homilist explaining scripture can become the word of God, active in scripture. A shift away from the production of the exegete or the ascetic as an individual and towards a collaborative and assimilative model of ascetic exegesis allows us to focus on the force that Origen finds in and around scripture itself, and on the ways in which that force was understood to work in the cosmos, creating both exegesis and asceticism in the same spiritual activity.

Bibliography

Akera, A., Constructing a Representation for an Ecology of Knowledge: Methodo logical Advances in the Integration of Knowledge and its Various Contexts, in: Social Studies of Science 37, 2007, 413 41.

Barnes, M., The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology, Washington, D.C., 2001.

Baskin, J.R., Origen on Balaam: The Dilemma of the Unworthy Prophet, in: Vigiliae Christianae 37, 1983, 22 35.

Boucher, D., et al., The Ecology of Mutualism, in: Annual Review of Ecology and Systematics 13, 1982, 315 47.

Brakke, D., Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity, Cambridge 2006.

, Evagrius of Pontus: Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons, Collegeville, MN, 2009.

57 Cf. Latour, Reassembling, 48: "Even more difficult is when a pilgrim says, 'I came to this monastery because I was called by the Virgin Mary'. How long should we resist smiling smugly, replacing at once the agency of the Virgin by the 'obvious' delusion of an actor 'finding pretext' in a religious icon to 'hide' one's own decision?"

58 *Hom. Jos.* 26.2: SC 71: 492.

Bronstein, J.L. Our Current Understanding of Mutualism, in: The Quarterly Review of Biology 69, 1994, 31 51.

Burton Christie, D., The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism, Oxford 1993.

Butterworth, G.W., Origen on First Principles, Gloucester, MA, 1973.

Bynum, C.W., The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200 1336, New York 1995.

Castagno, A. Monaci, Origen the Scholar and Pastor, tr. F. Cooper, in: M.B. Cunningham/P. Allen (ed.), Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homilies, Leiden 1998, 65 87.

Clark, E.A., The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton 1992.

, Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999.

de Lubac, H., Histoire et Esprit: L'Intelligence d'Écriture d'après Origène, Paris 1950.

Foucault, M., The Use of Pleasure, vol. 2 of The History of Sexuality, tr. Robert Hurley, New York 1985.

, The Care of the Self, vol. 3 of The History of Sexuality, tr. Robert Hurley, New York 1986.

Harl, M., Origène et les interprétations patristiques grecques de l' 'obscurité' biblique, in: Vigiliae Christianae 36, 1982, 334 71.

Hutchins, Edwin, Cognition in the Wild, Cambridge 1995.

Inkpen, Rob, et al., Topographic Relations: Developing a Heuristic Device for Conceptualising Networked Relations, in: Area 39, 2007, 536 43.

Janowitz, N., Theories of Divine Names in Origen and Pseudo Dionysius, in: History of Religions 30, 1991, 359 72.

Latour, B., Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory, Oxford 2005.

Layton, R., Didymus the Blind and his Circle in Late Antique Alexandria: Virtue and Narrative in Biblical Scholarship, Champaign, IL, 2004.

Lienhard, J., On 'Discernment of Spirits' in the Early Church, in: Theological Studies 41, 1980, 505 29.

, Origen as Homilist, in: D.G. Hunter (ed.), Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of Walter J. Burghardt SJ, Mahwah, NJ, 1989, 36 52.

Malafouris, L./Renfrew, C. (ed.), The Cognitive Life of Things, Cambridge 2010.

Markschies, C., "… für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet?" Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes, in: Idem., Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien, Berlin 2007, 35 62.

Muehlberger, E., Angels in Late Ancient Christianity, forthcoming from Oxford University Press.

, Ambivalence about the Angelic Life. The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism, in: Journal of Early Christian Studies 16, 2008, 447 78.

Nautin, P., Origène predicateur, in: Origène, Homélies sur Jérémie, ed. P. Nautin, vol. 1, SC 232, Paris 1976, 100 191.

Rich, A.D., Discernment in the Desert Fathers: Διάκρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism, Waynesboro, PA, 2007.

Rubenson, S., The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint, Minneapolis 1990.

Scheck, Th. Origen: Homilies 1 14 on Ezekiel, Mahwah, N.J., 2010.

Shaw, T.M., The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity, Minneapolis 1998.

Sorabji, R., Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation, Oxford 2000.

Stefaniw, B., Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus, Frankfurt 2010.

Vessey, M., Conference and Confession: Literary Pragmatics in Augustine's *Apologia contra Hieronymum*, in: Journal of Early Christian Studies 1, 1993, 175 213.

Williams, M.H., The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship, Chicago 2006.

Andrew S. Jacobs

Sordid Bodies

Christ's Circumcision and Sacrifice in Origen's Fourteenth Homily on Luke

Origen's Bodies

Transformed and transforming bodies crowd the writings of Origen of Alexandria (d. ca. 254). From the pulsing bodies of stars, encasing giant souls, to the wispy and insubstantial bodies of demons, fallen farthest from the warming glow of God's love, Origen's cosmos teemed with bodies in a state of concerted, organized flux.[1] It was the job of embodied souls, Origen taught, to pursue their own transformation and transcendence, seeking ultimate reunion and restoration (*apokatastasis*) with the divine.[2] Origen's theology was, in short, fully ascetic: bodies and souls in flux and transformation, charting a careful course back to God.[3]

Into this welter of fallen and rising bodies, God provided two additional bodies upon which Christians were to model and structure their transformative path: the incarnate body of Christ and the divine body of Scriptures. These two instantiations of the divine Logos ("Word") were analogous for Origen, both full representations of God which served pedagogical and paradigmatic functions in the human quest for redemption and salvation.[4] Insofar as these divine bodies constrained perfect divine spirituality in imperfect and limited materiality, they taught their viewers the need for interpretation: the process of rediscovering the sublime divinity hidden in gross, bodily forms. Origen's ascetic theology was, therefore, eminently hermeneutical. Most obviously, the ascetic work of bodily and spiritual transformation took place in the elevated act of engagement with the text of the Bible, often in figurative forms of exegesis such as allegory.[5] But if the written Word of God needed spiritual interpretation, so did his fleshly body: Christ's

1 Origen, *De principiis* 2.9 10. See the elegant discussion of Scott, Origen and the Life of the Stars, 114 49.

2 Although we should not make the mistake of reading Origen's speculative theology as too fixed and systematic, his linking of individual and cosmic salvation appears to form a continuous thread throughout his writings: see Rabinowitz, Personal and Cosmic Salvation.

3 Brown, Body and Society, 160 77.

4 Crouzel, Origen, 70, remarks that, for Origen, "Scripture is, in a way, an incarnation of the Word into the letter analogous to the other incarnation into the flesh".

5 See Torjesen, Hermeneutical Procedure; Dawson, Christian Figural Reading; and Martens, Origen and Scripture.

incarnate form was likewise a “text” Christians might learn to read for their own edification, an object of ascetic exegetical speculation. Both embodied Words of God must be subjected to figurative reading, disclosing the “spirit” within the “flesh” (or the “letter”).

These bodies were also, therefore, paradigmatic, modeling appropriate modes of self-knowledge for the ascetic theologian. Just as divine bodies and texts required diligent labor in order to be made meaningful, so did their more earthly counterparts. The deep, allegorical reading of Scriptures (as many studies have shown) extended the interpretive methods applied to more mundane texts.[6] So too the divine body in the incarnation guided Origen’s understanding of human bodies, which necessitated a similar hermeneutical diligence. The original motion and flux that brought the “diversity of rational beings” into existence persisted, and bodies could not simply be taken at face value. They, too, required sophisticated processes of meaning-making. No wonder Origen’s own body became such a ripe object of speculation after his death, displaced from the security of gendered being by rumors of castration.[7] Origen’s body, like all bodies, resisted fixity, and seemed always to “speak otherwise” (*allegorein*).

These multiple, unstable bodies collide in one of Origen’s surviving homilies, his fourteenth on the Gospel of Luke.[8] This rather brief homily addresses the circumcision of Christ and his presentation at the Temple, as recounted in Luke 2:21–24:

“And when the days were fulfilled for circumcising him, they called him ‘Jesus’, which he was called by the angel before he was conceived in the womb. And when the days were fulfilled for their purification according to the Law of Moses, they brought him to Jerusalem to present him to the Lord (as it is written in the Law: ‘every male who opens the womb will be called holy to the Lord’) and to offer a sacrifice according to what is said in the Law of the Lord: a pair of turtledoves and two young doves.”

6 On the ways in which Origen’s biblical interpretation draws on and refines larger questions of meaning making in late antiquity, see Chin, Grammar and Christianity, 74 76, 93 86; and eadem, Origen and Christian Naming.

7 Both Origen’s supporters and detractors in the fourth century reported on his castration: Eu sebius, *Historia ecclesiastica* 6.8.1; Epiphanius, *Panarion* 64.3.11 13; and Jerome, *ep*. 84.8. On the question of Origen’s castration in a larger discussion of “eunuchs for the sake of the Kingdom of Heaven” (Matt 19:12), see Kuefler, Manly Eunuch, 260 73 (discussion of Origen on 260 61); and more generally Caner, Practice and Prohibition of Self Castration.

8 Apart from some Greek fragments, Origen’s homilies survive solely in the Latin translation of Jerome, executed sometime in the early 390s (after Ambrose’s own Commentary on Luke ap peared, but before Jerome’s anti Origenist turn); Origen probably delivered his homilies in the 230s or 240s in Caesarea, after his emigration from Alexandria: see Lienhardt, Origen, xxiv xxv and xxxii xxxvi; and Crouzel, Fournier, and Périchon, Origène, 65 91. I cite the text from this French edition, translations are my own.

In Origen's public exegesis of this Lucan passage, God's two earthly bodies, the carnal and verbal, become objects of speculation, interpretation, and imitation for the ascetic exegete and his audience. Yet these are remarkably strange bodies for God to inhabit: circumcised, offering sacrifice, ostensibly approving of Temple sacrifice in a way that seems to countermand not only the thrust of the rest of the Gospel of Luke ("The Law and the Prophets were until John the Baptist; from then the good news of the Kingdom of God is preached, and all are forced into it": Luke 16:16), but Origen's own figurative attitude toward Old Testament legalism.[9] Why should Origen draw attention to such an uncanny divine body?[10]

I contend that through his interpretation of Christ's circumcision and Temple offering, Origen engages with the broader theological and social problems of asceticized, Christian bodies. Christ's body, in this text, is an eminently strange body: vibrating uncertainly between the divine and human, fully inhabiting neither.[11] In this, the divine body reflects and refracts the bodies of Origen's congregants, likewise modulating hopefully between the mundane and the celestial. But not only does Origen's exegesis of Jesus' infant body reveal the Christian body as a site of questioning and uncertainty, ostensibly resoluble by the astute interpreter, but as a site of profound boundary confusion. That is, not only do Origen's bodies exist in a state of vertical flux (moving up and down a chain of cosmic being), but also horizontal flux: surprisingly permeable to the effects of an Other. Christ's divine bodies, made present again by Origen from his lectern before his Caesarean congregation, not only reinforce the present instability of the Christian body, but inscribe the uncanny openness of Christian personhood and community to an Other.

Christ's Body

Although the homily treats a moment from Christ's infancy, Origen curiously begins with Christ's death. "When Christ died", Origen begins, quoting Romans 6:10, "he died to sin". Immediately Origen introduces another passage (1 Peter 2:22), revealing some of his own (or his listeners') preoccupations and apprehensions: "Now he himself did not sin: 'and he committed no sin, nor was deception found in his mouth'" (*hom. in Luc.* 14 1). Christ's sinful death, Origen explains, was vicarious:

9 Expressed most succinctly but not uniquely in Origen's apologetic treatise *Contra Celsum* (e.g., *Contra Celsum* 2.2 5).

10 My use of "uncanny" deliberately, but not fully, evokes Freud's *unheimlich*, but also the "abject" of later psychoanalystic theorists. See Royle, Uncanny, 289 306, which attempts to explore the uncanny through "the private parts of Jesus", in an intertextual reading of Derrida, Leo Steinberg, and Hent de Vries.

11 See the helpful discussion of Burrus, Saving Shame, 64 72.

"But he died so that we, who were dead, when he has died to sins (*illo moriente peccatis*), might no longer live in sin and vices [...]. So therefore we died when he died and we rose up when he rose; thus with him we were circumcised and after circumcision cleansed with a solemn purification" (*hom. in Luc.* 14 1).

This attention to Christ's vicarious death to sin – a death "for us" – helps to explain why Origen has begun not at Christ's birth, but at his death: because these twin moments – his circumcision and his crucifixion – capture for Origen the uncanniness of Jesus' earthly existence, the divine embodying that which is by nature alien to it (sin, death, impurity). From the beginning Christ's body is a challenge: it must "die to sin" (in order to free humanity from sin), but as the body proper to God, it cannot commit sin. Origen has commenced his homily by framing a body in paradox: by nature free of, yet contaminated by, sin and pollution.

Yet although Christ's body is (uniquely) by nature free of what contaminates all human bodies, he nonetheless takes on what is not proper to his body on behalf of sinful humanity: "therefore his death and resurrection and circumcision were done for us (pro nobis)" (ibid.). Death and circumcision together point to the central question with which this homily is concerned: how human was God in his human body? To what extent can we see our own human fallibility reflected in his human body? The opening of the homily suggests that the answer is: "not much". At those points when his body seems to reflect our own imperfections – impure, subject to sin, in need of purgation – we learn that Christ's body adopted what was not native to God: death, curtailment, clipping.

Origen's opening sentences – domesticating Romans with the citation of 1 Peter – likely speak to his audience's discomfort with the idea that God's body might be innately sinful (like their own bodies). When Origen approaches the passage on the purification, this discomfort becomes more acute. Luke 2:22 speaks of "their purification" (*purgationem eorum*): "Who are 'they'?" Origen asks. Scripture cannot merely be talking about Mary, or else it would have said "her purification". Origen somewhat timidly asks: "So did Jesus need purification, and was he unclean (*immundus*) or polluted with some kind of stain (*aliqua sorde*)?" (*hom. in Luc.* 14 3). It is useful to remember, at this point, that Origen is delivering his homily before a live, and presumably reactive, audience: his timidity may capture some of the ambience of his rhetorical delivery.[12] We might imagine his voice having to rise over the shocked susurrus of the congregants as he continues,

"Maybe I seem to speak rashly (*temerariae forsitan videor dicere*); but I am compelled (*commotus*) by the authority of Scriptures" (ibid.).

12 The particlar social contexts of early Christian rhetoric are entering a new era of study: see Mayer, Homiletics. On Origen's homiletics (and the relation of his numerous homilies to his numerous commentaries), see Junod, Homilien des Origenes.

Origen's listeners rankle (or, at the very least, he expects that they will do so) at the idea that Christ – even incarnate in a human body – might need purification, that his human body does not at every level reflect his divine perfection.

Yet Origen's particular theology of personal transformation – his asceticism – requires Christ's body to be fully human and, if human, imperfect. Christ's paradigmatic and pedagogical body must demonstrate to Christian readers what the ideal transformation looks like and it must teach the means of that transformation. But if that body is not human like our bodies – labile, potentially impure, possibly in need of purification – its paradigm is unattainable and its pedagogy is fruitless. Yet, at the same time, Christ's body must say more than it appears on the surface: like all terrestrial bodies, Christ's body must also speak otherwise, indicate spiritually the celestial realm from which it comes and to which it returns. Much of the rest of the homily, then, is an attempt by Origen to maintain this impossible paradox and tension: on the one hand, to domesticate the uncanny and alien human body of Christ; on the other, to elevate that body beyond the normal corporeal experience of humans. In this way, Origen interprets Christ's human body, embedded in the textual body of Scriptures, as a body able to convey ascetic lessons to Origen's congregation.

Circumcision, like death, only partially domesticated Jesus' human body, pointing instead to Christ's superhuman acts of redemption: a too human (and as we will see, too Jewish) act is understood as an act of divine redemption, along with the crucifixion and resurrection.[13] So, too, the giving of Christ's name maintains this uncanny tension between the human and the divine. When, in Luke 2:21, the Son of God is given his human name "Jesus", as ordained by an angel, Origen sees reflected there not normal humanity but extrahuman divinity: "It was not fitting that he should first be called this by humans, nor that it should be brought into the world by them, but by some more excellent and greater being (*excellentiori quadam maiorique natura*)" (*hom. in Luc.* 14 2). The human act of naming is removed to the celestial realm of the angelic. Yet even as Origen elevates both of these acts (circumcision and naming) beyond the norm of human experience, they inevitably drift downward. Notably absent from this opening section of Origen's homily is any recourse to allegory, through which he might fully rewrite Christ's unpalatable acts (circumcision, death, impurity) in a more spiritual register[14] (we will see

13 Origen can usefully cite here Colossians 2:11 12, which draws these ideas together, as well. I have discussed Origen and Christ's circumcision more fully in Jacobs, Christ Circumcised, 50 54 and 122 25.

14 Origen does not hesitate elsewhere in the Homilies in Luke to allegorize narrative sections of the Gospel, particularly when the literal text defies sense. In *Hom. in Luc.* 33.1, Origen explains Luke 4:23, in which Jesus in Nazareth inexplicably refers to "miracles in Capernaum" that have not yet been recounted. Read allegorically, "Capernaum is a type of the gentiles, and Nazareth a type of

Origen approach direct allegory only toward the end of the homily). To be sure, Origen was a capable interpreter who did not always and inevitably turn to allegory in order to make sense of the Bible. But allegorical interpretation, the ability to move past the letter's "flesh" to its "spirit", resonates strongly with Origen's ascetic endeavors elsewhere. David Dawson has remarked that "for Origen, allegorical reading is the peculiar literary form taken by the soul's effort to live through its embodiment as both fall and redemption."[15] In the ascetic work of bodily interpretation, making sense of the corporal flux scripted and redeemed in Scripture, allegory was one of Origen's most useful tools. Yet he leaves Jesus' circumcision literal and historical, as well as his naming "in the womb" (Luke 2:21). Already then Christ's celestial super-humanity has been somewhat curtailed.

This dual treatment of Christ's body as somehow set apart and yet entirely analogous to ordinary human bodies characterizes the sermon as a whole. In his interpretation of Christ's Temple purification, Origen seeks to describe Jesus' body in such a way as to make it legible to human ascetic endeavor, but still distinct in its divinity. Even if Christ's body does not share human sinfulness, Origen still insists his humanness entails some degree of innate impurity. Origen cites Job: "No one is clean of stain (*mundus a sorde*), not even if his life has lasted just one day" (Job 14:4). Origen notes that Scripture here speaks of "stain" and not "sin": "Stain (*sordes*) and sin (*peccatum*) do not mean the same thing", Origen assures his listeners (*hom. in Luc.* 14 3). If the latter cannot characterize God's Son in human flesh, the former can.

This concept of "stain" allows Origen to bring Christ's body more in line with every other human body in need of purification: "Every soul", he tells his audience, "which has been clothed in a human body (*quae humano corpore fuerit induta*) has its own stains." Even Jesus bears these stains, as a clever citation from Zechariah proves: "As you know that Jesus was stained by his own free will (*sordidatum propria voluntate*), since he took on a human body for our salvation, give ear to the prophet Zechariah, who says: 'Jesus was clothed in stained garments' (Zech 3:3)" (*hom. in Luc.* 14 4).[16] Jesus bears this *corpus sordidum* just like all other human beings, without the qualifications necessary when describing the relationship of Christ's body to sin. This "sordid body" is by nature just like all human bodies. Even the qualification that Jesus took on a stained body "by his own free will" (*propria voluntate*) does not really distinguish it from the stained bodies of his fellow human beings. All human

the Jews", who long for (but are denied) true miracles and revelation. Origen declares, "I think what was said is more true according to the mystery than according to the letter" (*Hom. in Luc.* 33.2).

15 Dawson, Allegorical Reading, 26. More recently Dawson has argued even more strongly for links between Origen's transformative ideas about embodiment and his use of figural language in: Christian Figural Reading, 47 80.

16 The sciptural passage involves a vision of the high priest Joshua delivered to the prophet Zechariah; the names Joshua and Jesus were, of course, identical in Origen's Greek Bible.

minds, Origen taught, fell away from God by their own will, and God in his benevolence provided appropriate bodies in which human beings might strive to restore their primeval union with God. All human beings, Origen might say, have taken on stained bodies "of their own free will".[17]

Having assumed these stained bodies, Christians must now strive to purify their bodies of stains and, in this, Christ's infant act of self-purification in the Temple stands as an example:

"It was fitting, therefore, that these offerings should be made for our Lord and Savior, who had put on 'soiled garments' and taken on an earthly body (*terrenum corpus*), [these offerings] which by custom, according to the law, purified stains" (*hom. in Luc.* 14 5).

That all human bodies are "stained", and require purification, is already evident in the need for baptism, even of small children: "and so through the mystery of baptism the stains of birth are put down, so even little ones (*parvuli*) are baptized" (ibid.).[18] The baptismal font highlights the willfully and inherently stained nature of human bodies, and their need for purification.

But Origen's interests are not merely sacramental. He begins to consider the language of the "presentation" scene in Luke from a broader perspective. When the Gospel says that "the days of their purification were completed (*expleti*)", Origen muses, "Days are completed mystically, too" (*hom. in Luc.* 14 6). Purification and purity (*purgatio* and *puritas*), he pronounces, are not achieved in a single moment. Leviticus requires weeks for purification (Lev 12:2 – 8, the legal passage that structures Luke 2:21 – 24), suggesting in a "mystical" sense that "true purification will come to us after a time" (ibid.). The purgation of Christ's ascetic body now becomes a clear model of ascetic striving for Origen, the continuing efforts of "spiritual rebirth" that extend through this lifetime and beyond:

"I myself think that even after the resurrection from the dead we will need a mystery to cleanse us and purify us (*sacramento eluente nos atque purgante*) […]. So in the rebirth of baptism a mystery is taken up that, just as Jesus was purified by an offering according to dispensation of the flesh, so also we will be purified by spiritual rebirth" (ibid.).

As Origen makes clear, "spiritual rebirth" is not merely baptism: it is the ascetic life modeled by Christ even in his infancy which continues throughout the life of the soul – even beyond death.

At this point in his homily, Origen has succeeded in balancing the uncanny body of Jesus, poised between divine perfection and human imperfection, an ascetic model before his congregation: the sordid body that seeks purification

17 Origen, *De principiis* 3.1; and see the discussion of Frede, A Free Will, 102 24.

18 On Origen and infant baptism, see Ferguson, Baptism in the Early Church, 367 70, who makes it clear we are still far off from Augustine's theology of original sin and infant baptism.

in God's presence. He has addressed his congregations' fears of demeaning the divine body of Christ – "stain" is not "sin" – without sacrificing the homology between human and divine bodies that his pedagogical, ascetic hermeneutics demands. Origen does not stop here, however. His continued contemplation of the multilayered Word of God pushes him to contemplate further the mutlifaceted Word of God in flesh: the ambivalent and paradoxical *corpus sordidum* displayed in Luke 2:21 – 24.

Preaching on the "fulfillment of the Law" (in Luke 2:23), Origen asks: "What commandments of Scripture were they fulfilling?" The preacher comes up with two laws at work here. The first, from Exodus 13:12, is explicitly cited by Luke 2:23: "every male who opens the womb shall be called holy to the Lord".[19] Origen also supposes the holy family are obeying Exodus 34:23, "Three times in the year every male shall appear in the sight of the Lord God". It is the first passage – on the opening of the womb – that draws Origen's attention, and further allows him to contemplate the ways in Jesus' human body is both unique but at the same time more like our own than his congregation might think, at first blush.[20]

"Every male that opens the womb", he repeats, and muses: "Something sounds spiritual (*sacratum quippiam sonat*)". As Origen points out, Jesus opens his mother's womb in a way that is unlike any other first born: "for all women not the birth of an infant but sex with a man unlocks the womb (*non partus infantis sed viris coitus vulvam reserat*)" (*hom. in Luc.* 14 7). Mary's body was sealed shut before, during, and after her conception, Origen explains.[21] A miracle, to be sure, that sets the genesis of Jesus' human body apart: for a moment, Origen cedes to his audience's desire, that Jesus' divine body should by nature be distinct from the ordinary bodies of humans. Yet, at the same time, the logic of the commandment at work in Luke 2:23 presses Origen to contemplate the phrase "opens the womb": "the womb of the Lord's mother was unlocked when her offspring emerged" (*hom. in Luc.* 14 8). Jesus' body, so briefly set apart, is suddenly even more "sordid" than before: the virgin birth paradoxically sexualizes the infant Jesus and his virgin mother, portraying him as the male who opens Mary's womb in lieu of her husband.

Lest we think Origen does not intend by this interpretation to underscore

19 Luke 2:21 24, which pairs the circumcision and the purification, is clearly structured around Leviticus 12:2 8.

20 It's unclear why Origen feels that he needs to refer to Exodus 34:23, since the commandments in Exodus 13 seem sufficient to bring Jesus to the altar for purification. Exodus 34:19 also contains a verse on males "who open the womb", which is what probably drew it to Origen's prodigiously scriptural, cross referencing mind. It is also possible that Origen who typically delivered his homilies ex tempore had intended to dilate more fully upon Exodus 34, which also contains one of Origen's favorite verses on the "veil of Moses" (Exod 34:34; cf. 2 Cor 3:16): see, inter alia, Origen, *hom. in Exod.* 12.

21 Crouzel, Origen, 141, identifies Origen as the first clear proponent of Mary's perpetual vir ginity, and discusses the matter at length in his introduction to the Sources chrétiennes volume of the Homilies on Luke: Crouzel et al., Origène, 36 44.

the sordidness of Jesus' body, we note that Origen lingers on this carnal defilement:

"He saw in his mother's womb the uncleanness of bodies, surrounded by her viscera on this side and that, he suffered the constraints of earthly waste (*terrenae faecis*)" (ibid.).[22]

Origen introduces Psalm 22, whose various passages had been read christologically even in the canonical gospels.[23] Origen assumes, as many third-century Christians did, that the entire Psalm was spoken in Christ's voice, including Ps 22:6: "I am a worm and not a man, reproached by humankind and rejected by the people."[24] Like his interpretation of the circumcision and the purification in general, Origen's dilation upon the womb-opening Jesus once more holds his divine body in exquisite tension. On the one hand, it confirms the deep sordidness of Jesus in his human body: degraded, wormlike, sunk in the muck. On the other hand, it conveys once more the strangeness and uniqueness of Christ's body. In full rhetorical flight, Origen briefly speaks in Jesus' voice:[25]

"'I am a worm and not a man'. Now usually a person is born from a male and a female, but I was not born from a male and female, according to nature and the method of humans (*secundum ritum hominum atque naturam*), but like a worm, who gets no seed from another source, but its origin is in itself and of itself, and it coalesces out of its own bodies" (*hom. in Luc.* 14 8).[26]

Origen's antiquarian turn to natural history makes Christ's body both superhuman and subhuman at once: a miraculous generation "without seed" (*non aliunde semen*) that makes him comparable to the lowliest of creatures.[27]

22 Tertullian used similar graphic language about Christ in the womb to shame docetic Christians in his treatise *De carne Christi:* see Glancy, Law of the Opened Body.

23 In Matthew and Mark, Jesus cites from Ps 22:1 on the cross ("My God, my God, why have you forsaken me?") and John 19:23 24 alludes to Ps 22:19 ("They will divide my clothing among them and for the things that I wear they will cast lots"). See Reumann, Psalm 22 at the Cross; for the Psalm's development in third and fourth century Christian polemic, see Koltun Fromm, Psalm 22's Christological Interpretive Tradition. As Koltun Fromm points out (p. 53n47), Origen, *De principiis* 2.8.1 refers to Psalm 22 as "spoken about him [Christ]," specifically in the context of Christ's embodied soul. Origen's preoccupation with the nature of Christ's embo diment in this homily would perhaps naturally bring Psalm 22 also to mind.

24 This verse was applied to Christ as early as the late first century (1 Clement 16:15): see Ber trand, Le Christ comme ver.

25 On ethopopoiea or prosopopoeia ("speech in character," as defined by Theon, *Progymnasmata* 10), see Stowers, Rereading of Romans, 16 21 and 264 69; Harrill, Slaves in the New Testament, 18 21.

26 The scientific notion that some kinds of creatures, such as eels, were self generating was common enough in ancient naturalistic literature: see Aristotle, *Historia animalium* 6.12 and Pliny, *Naturalis historia* 9.74.

27 Bertrand, Le Christ comme ver, 226 28, claims that Origen originates this particular chri stological reading of Ps 22:6, which proliferates in eastern and western biblical exegesis.

Origen's interpretation of the bird offerings of Luke 2:24 is likewise poised between the lowly and the sublime, both elevating Christ's human body and dragging it down. He has already noted that these were real birds, sacrificed "according to the dispensation of the flesh" (*hom. in Luc.* 14 6). Nonetheless, Origen pronounces, these were blessed birds which were offered "before the altar for our Lord and Savior (*hom. in Luc.* 14 9). He grows uncomfortable thinking of these as actual birds, killed on an altar:

"Perhaps I might seem to bring in something which is new, but little worthy of the majesty of the matter. Just as the new birth of the Savior [was] not from a man and woman, but only from the Virgin alone, so also the 'pair of turtle doves or two young pigeons' were not the kind we see with fleshly eyes" (*hom. in Luc.* 14 10).

It is unclear whether Origen is preaching that the Scripture speaks allegorically of birds (like later homilists who were influenced by Origen).[28] We can only sense that thinking of these as real birds, killed on an altar, somehow damages the dignity of Christ. So he continues,

"Something divine and more majestic than human contemplation appeared under the form of the pigeon and the dove" (ibid.).

Like Jesus' own body, these birds are stuck somewhere between the celestial and the mundane, real birds who must also at the same time be "something more".

Origen concludes his homily with these strange birds, a fitting ending to a homily about a strange body in which the central question remains unresolved: to what extent is Christ's body a human body? A "sordid" body like ours, it becomes a model for ascetic development (represented by the "purification" at the Lord's altar); a sublime body, born of a virgin, untouched (except by a special dispensation) by human sin, it is a divine body entirely unlike our body. Sexualized, Christ's body "opens" Mary's womb, but in so doing demonstrates his (and Mary's) unique holiness in her preserved virginity. Like a worm, Christ emerges from the mire; like a worm, he transcends human reproduction altogether. We must assume that Origen's intends Christ's body to remain in this uncanny state, poised delicately between the sublimity of virginal conception and the muck of the virgin's womb. In this tensile state, Christ's body condenses and reflects the ideal state of the Christian body, likewise poised between the mud of this earthly existence and ultimate reunion with the divine.

28 Ambrose, *De Abraham* 2.8.53, interprets the purification offerings of Luke 2:22 24 as in corruptibility and chastity.

Other Bodies

Yet the ambiguity surrounding Christ's body in this homily is not simply a reflection, or idealized icon, of the ascetic body of Christians. It is also shaped, in part, by Origen's own concern for and anxiety surrounding the proper boundaries of orthodox Christianity. Indeed, in its ambiguous state "in-between" Christ's body has been left uncomfortably, and uncannily, open to the unorthodox otherness.

We have already seen that Origen's homily seeks to address the concerns of Christians uncomfortable with the idea that Christ's body might be sinful (and, therefore, insufficiently godly). Origen also explicitly addresses theological speculation about Jesus' body that he deems beyond the pale in other ways. At two points in the homily he addresses aberrant beliefs about Christ's incarnate body. When he introduces Zech 3:3, and the idea that Jesus – while "sinless" – was nonetheless "stained" like every other human being, he remarks:

"He [Zechariah] said this in response to those who deny that our Lord had a human body, but say that it was woven together out of heavenly and spiritual stuff (*de caelestibus et spiritualibus fuisse contextum*). If indeed his body was from celestial and (as they falsely claim) out of sidereal or some other more sublime and spiritual nature (*alia quadam sublimiori spiritalique natura*), let them answer what spiritual body could be stained (*sordidum*) or how to interpret what we just quoted, 'Jesus was clothed in stained garments'" (*hom. in Luc.* 14 4).

Scholars typically try to give a sectarian label to these christological heretics – followers of Valentinus, perhaps, or Marcion, or Apelles[29] – but it is noteworthy that for Origen these are simply "they", unnamed Christians. Their attempts to cordon off Christ's body as made of special "stuff" would presumably resonate with Origen's audience, who likewise find the idea of Christ's human, fleshly body a bit too much to swallow. Indeed, Origen too, in his depiction of the "sordid" and purifying body of Jesus, attempts to demonstrate the specialness, the uniqueness of Christ's body: born "without seed", from a womb otherwise "unopened", "not from a man and woman, but only from the Virgin alone" (*hom. in Luc.* 14 10). The selfsame impulse against which Origen warns his congregation – to imagine Christ's body was somehow utterly other and different from our bodies – he subtly recuperates in the course of his homily.

Likewise, later in the homily, Origen bristles at those "who deny the God of

29 Similar opinions about Christ's body are ascribed to these groups by Tertullian in his treatise *de carne Christi*, and later by Epiphanius in his *Panarion.* The editors of the Sources chrétiennes edition of Origen's Homilies on Luke note the similarities between Origen's arguments in *hom.* 14 and Tertullian's treatise on Christ's flesh, but reject the possibility that Origen is directly dependent on Tertullian (Crouzel et al., Origène, 226 27n. 2).

the Law, who say that it was not him but another whom Christ preached in the Gospel" (*hom. in Luc.* 14 7).[30] Not so, Origen protests: wasn't Christ born "under the Law to redeem those who were under the Law" (Gal 4:4 – 5)? Did he not subject himself precisely to the Law of circumcision and purification and so demonstrate that there is one Law and one God? Yet Origen once more subtly undermines his own objections: he notes that Christ came to

"redeem those who were under the Law and to subject them to another Law (*et aliae legi subiceret*), about which it was already written, 'Listen, my people, to my Law' (Ps 78:1), and so forth" (ibid.).

The introduction of "another Law" (*aliae lege*) and the citation from Psalm 78 quietly recuperate the underlying rejection of Judaism and its Law against which Origen is arguing. Psalm 78 is a scathing retelling of Israelite history, the disobedience of Israel, and the punishments of God: precisely the kind of passage Origen might invoke in order to draw a sharp boundary between the Old Israel and New Israel (Christianity).[31] Yet in this evocation of a Jewish-Christian boundary, doesn't Origen undermine his larger point about Christ and the Law? Doesn't he draw closer, even in the midst of refutation, to the same heretics he rejects? Origen's half-hearted allegory of the birds of offering, which follows soon after in the homily (*hom. in Luc.* 14 9 – 10) likewise weakens the link between Christ and Law, making Christ's body more amenable to "heretical" speculation.

Yet if Origen's resistance to Judaism makes his Christ (and his Christianity) vulnerable and open to suspect theological speculation, his resistance to heresy engenders a Christ-body that is surprisingly open to Judaism. This homily is, after all, an interpretation of the circumcision and Temple offerings of Jesus in his infancy: acts which are at no time allegorized or removed from the realm of history. Christ's circumcised body is real, and that body remains paradigmatic for all Christians: "We were circumcised along with him", Origen declares (*hom. in Luc.* 14 1). Of course, this vicarious circumcision means that Origen's contemporary Christians no longer need to submit to this indubitably Jewish mark of covenant membership ("we have no need for a circumcision of the flesh" [ibid.]). But they no longer need to acquire this mark precisely because they already have it, through and with Jesus: their own bodies have been spiritually circumcised by Christ's literal, physical circumcision. Throughout this homily Christ's human (but not too human) body provides an exemplum of the ascetic Christian body. Is that body a circumcised body? Is the Christian ascetic endeavor somehow also a Judaized endeavor?

30 Again, we might presume that Origen is speaking about Gnostic or Marcionite Christians, but we also note he chooses not to absolutely separate them from his congregation by giving them a sectarian label.

31 Ledegang, Mysterium Ecclesiae, 400, finds Origen using Ps 78:1 for precisely this purpose in a fragment of a Psalm commentary preserved in the catenae.

The purification rituals are subject to layers of interpretation: they recall baptism, which itself recalls the elongated process of purgation that stretches throughout this life and beyond. The birds offered at the Temple are also not just Old Testament offerings, but "something divine", as Origen concludes:

"just as his dispensation contained all new things (*nova omnia*), so he had new offerings, according to the will of Almighty God in Christ Jesus, to whom is glory and power for ever and ever, amen" (*hom. in Luc.* 14 10).

Lingering at the beginning of the homily, however, is that circumcision: unreconstructed, literal, historical, and always potentially Jewish. Just as Origen's Christ remains open and porous to otherwise "heretical" speculation, so too he remains hauntingly permeable to the Jewish "other", as well. If Christ's body remains dangerously poised between heaven and earth, between celestial perfection and terrestrial "stain", so too it remains open and exposed to all manner of difference. So, by extension, do the bodies of Origen's Christian congregation.

Often we understand early Christian asceticism as a discourse of distinction and (ultimate) perfection of the self, over against an other.[32] Yet Origen, in his own act of ascetic exegesis, understands Christ's paradigmatically distinctive body as fundamentally porous and open to a variety of disavowed others: Jews, heretics, even nonascetic Christians (as Jesus is figured as Mary's quasi-sexual partner). If Christ's body is *sordidus* – "soiled" by the Other – perhaps we need to rethink the function of asceticism in early Christianity, at least in Origen's pervasively ascetic theology. It may be more accurate to read Origen's asceticism not a discourse of distinction but as a discourse of union: as souls rise back toward union with God, they also seek union with each other. Humans, demons, angels, stars – even, if Origen's posthumous detractors are to be believed, the Devil – will find union in synchronous contemplation of the Father. Such a view of the cosmos necessarily entails imagining not just rejection of but ultimate joining with the Other as part of the progress to salvation.

Origen's vision of the ascetic life – one that could acknowledge and disavow the "Other", but still remain open to him or her – was ultimately rejected by normative Christianity.[33] Asceticism persisted as a discourse of distinction, and ascetic exegesis served to promote a religious elite within the larger body of Christianity (and, of course, as a mark of distinction between orthodox and

32 Even more recent, more broadly conceived definitions of "asceticism" (such as Valantasis, A Theory of the Social Function of Asceticism) view the ascetic endeavor as fundamentally transformative and distinctive.

33 Although we can sense these Origenist influences on the corporeal theologies of Ambrose, who, in very different contexts, viewed Christian bodies as "fundamentally open to extension, transformation, and multiple instantiation" (Chin, Bishop's Two Bodies, 532). One difference, I would suggest, is that Ambrose viewed Christian bodies as "fundamentally open" to each other, not to outside bodies (of Jews, heretics, or pagans).

heretics, and between Christians and non-Christians).[34] As the Origenist controversy exploded in the latter part of the fourth century, one consistent charge against Origen concerned his universalist view of the apokatastasis, which suggested that even the Devil would, in the end, enjoy reunion with the divine. As studies have shown in detail, however, the concerns of anti-Origenists such as Epiphanius or Jerome were not merely cosmological or eschatological, but also ascetic and social.[35] Jerome, especially, could not let go of a hierarchy of achievement in his ascetic theory, a gradation that would separate (as Elizabeth Clark remarks) not only "the sheep from the goats, but […] a further division among the sheep themselves."[36] I do not think we can ascribe this merely to personal predilection, as if Jerome were somehow more status-conscious than Origen; nor should we imagine, I think, that Jerome in the fourth century inhabited a world of boundaries that had hardened and sharpened after the legalization of Christianity. To be sure, Origen also had few kind words to say about pagans, heretics, and Jews, and we should not attribute his porous bodily boundaries to warm feelings of fellowship.

Instead, I suggest, in the failed vision of Origen, and the later, hardened boundaries of the body of Christ, we are witness to a fundamental shift in ascetic theory. Origen's ascetic vision of the cosmos was sweeping and totalizing, more similar, perhaps, to the ascetic theology of Origen's slightly younger contemporary, Mani, than to later Christian ascetics.[37] For Origen, all bodies must and will undergo the ultimate transformation that will return them to their primal state, and it is incumbent upon all bodies in this cosmos – at whatever level they are capable[38] – to pursue that transformation. This universal possibility and obligation of personal transformation meant that all bodies were in a state of flux and permeability, open not only to the divine but to the "other".

34 On these processes, see Clark, Reading Renunciation, as on p. 155: "Ascetic exegesis, I will suggest, is precisely *about* the creation of hierarchy and distinction" (emphasis hers). Notably, in this chapter, Clark looks at John Chrysostom, Jerome, and Origen, and concludes that the latter's ascetic exegesis effects a "leveling" not at evidence in the later ascetic exegetes (p. 173).

35 See Lyman, Origen as Ascetic Theologian.

36 Clark, Origenist Controversy, 99; see also 129 32 and 140 47.

37 BeDuhn, Battle for the Body, 513, remarks: "As distinct from most other religious movements, which contain ascetic traditions as one option of expression, Manichaeism is ascetic at its very core, and to be a Manichaean is, by definition, to be ascetic". I would argue that Origen's Christianity was similarly ascetic "at its core", and not just for select elites.

38 Origen, always the skilled teacher, recognizes different levels of educability among Christians: some are able to eat "meat," others must still subsist on intellectual "milk" (1 Cor 3:2, cf. Heb 5:11 14; see, for example, Origen, *De Oratione* 27.5). On Origen's pedagogy, and its imbrication into his ascetic views of the cosmos, see Joseph W. Trigg, God's Marvelous *Oikonomia*.

Bibliography

BeDuhn, J., The Battle for the Body in Manichaean Asceticism, in: R. Valantasis/V. Wimbush (ed.), Asceticism, New York 1995, 513 519.

Bertrand, D.A., Le Christ comme ver: À propos du Psaume 22 (21),7, in: Cahiers de Biblia Patristica 4, 1993, 221 234.

Brown, P., The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity, 2nd ed., New York 2008.

Burrus, V., Saving Shame: Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects, Philadelphia 2008.

Caner, D., The Practice and Prohibition of Self Castration in Early Christianity, in: Vigiliae Christianae 51, 1997, 396 415.

Chin, C.M., The Bishop's Two Bodies: Ambrose and the Basilicas of Milan, in: Church History 79, 2010, 531 555.

, Grammar and Christianity in the Late Roman World, Philadelphia 2008.

, Origen and Christian Naming: Textual Exhaustion and the Boundaries of Gentility in Commentary on John 1, in: Journal of Early Christian Studies 14, 2006, 407 436.

Clark, E.A., The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton 1992.

, Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999.

Crouzel, H./Fournier, F./Périchon, P. (ed.), Origène: Homélies sur s. Luc, 2d ed., Sources chrétiennes 87, Paris 1998.

Crouzel, H., Origen, tr. A. S. Worrall, San Francisco 1989.

Dawson, David, Allegorical Reading and the Embodiment of the Soul in Origen, in: Lewis Ayres and Gareth Jones (ed.), Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community, London 1998, 26 43

, Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity, Berkeley 2001.

Ferguson, E., Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries, Grand Rapids 2009.

Frede, M., A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought, ed. by A. A. Long, Berkeley 2011.

Glancy, J., The Law of the Opened Body: Tertullian on the Nativity, in: Henoch 30, 2008, 45 66.

Harrill, J.A., Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions, Minneapolis 2006.

Jacobs, A.S., Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference, Philadelphia 2012.

Junod, É., Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren? in: J. van Oort/E. Mühlenberg (ed.), Predigt in der alten Kirche, Kampen 1994, 50 81.

Koltun Fromm, N., Psalm 22's Christological Interpretive Tradition in Light of

Christian Anti Jewish Polemic, in: Journal of Early Christian Studies 6, 1998, 37 57.

Kuefler, M., The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity, Chicago 2001.

Lyman, J.R., Origen as Ascetic Theologian: Orthodoxy and Heresy in the Fourth Century Church, in: W.A. Bienert/U. Kühneweg (ed.), Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts, Leuven 1999, 187 194.

Ledegang, F., Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and its Members in Origen, Leuven 2001.

Lienhardt, J. (ed. and tr.), Origen: Homilies on Luke, Washington, DC, 1996.

Martens, P.W., Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life, Oxford 2012.

Mayer, W., Homiletics, in: S. Ashbrook Harvey/D.G. Hunter (ed.), The Oxford Handbook of Early Christian Studies, Oxford 2009, 575 583.

Rabinowitz, C.E., Personal and Cosmic Salvation in Origen, in: Vigiliae Christianae 38, 1984, 319 329.

Reumann, J., Psalm 22 at the Cross: Lament and Thanksgiving for Jesus Christ, in: Interpretation 28, 1974, 39 58.

Royle, N., The Uncanny: An Introduction, London 2003.

Scott, A., Origen and the Life of the Stars, Oxford 1991.

Stowers, S., A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles, New Haven 1994.

Trigg, J.W., God's Marvelous Oikonomia: Reflections of Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus, in: Journal of Early Christian Studies 9, 2001, 27 52.

Torjesen, K.J., Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis, Berlin 1986.

Valantasis, R., A Theory of the Social Function of Asceticism, in: R. Valantasis/V. Wimbush (ed.), Asceticism, New York 1995, 547 551.

Virginia Burrus

“The Passover Still Takes Place Today”

Exegesis, Asceticism, Judaism, and Origen’s *On Passover*

For Origen of Alexandria, the endeavors of exegesis and asceticism are, at their heart, one and the same: the labor of reading brings about the material transformation of both text and reader. The spiritualization of the letter – the goal of exegesis – and the spiritualization of the embodied soul – the goal of ascesis – are inseparable processes, in other words: revelation is salvation, and revelation takes place in and as the interpretation of the divine Word. Implicit in such a view is a non-linear theory of temporality that eschews the logic of before-and-after, as well as a non-oppositional conception of spirit and matter, being and becoming, eternity and time.

Where does such an understanding of Origen leave the already much-discussed question of his exegetical supersessionism and its relation to his anti-Judaism? David Dawson has addressed this issue at some length, arguing that Origen, and the Christian tradition of figural reading more generally, is falsely charged with a “simple repudiation of letter, law, and Judaism”. For the figural reader, “the spirit does not undermine but instead draws out the fullest meaning of the letter; the letter must remain in the spirit because the spirit is the letter fully realized.”[1] Dawson rightly acknowledges, however, that a version of hermeneutical supersessionism nonetheless operates in Christian figural exegesis, insofar as “letter, law, and Judaism” are understood to await fulfillment. Such supersessionism clearly can be anti-Jewish, and in Origen it unquestionably is.[2] Yet is it inherently so? Does allegoresis mark a decisive parting of the ways for Christianity and Judaism, or is that very suggestion an illusion born of Christian supersessionism?

Nowhere is the ascendency of figural interpretation more powerfully on display than in Origen’s homilies and commentaries on the Song of Songs. J. Christopher King has argued that for Origen the Song of Songs is a uniquely transcendent text “in which the ‘body’ of Scripture has become not merely translucent to the ‘spirit’ but transparent to it”. As Origen encounters it,

1 Dawson, Christian Figural Reading, 217.

2 Ruth Anne Clements describes Origen’s “rhetoric of Jewish interpretation” as entailing both a positive appropriation of Jewish authorities in establishing the philological or “literal” sense of the text, and the negative characterization of Jewish theological interpretations as “literal” or “fleshly” because lacking the Logos (Clements, Peri Pascha, 34   120).

"[t]he Song does not merely expound, teach, or signify the 'perfect mystery' of the supercelestial bridal chamber. It is the real presentation of that mystery in and through the specifically intelligible being of a text."[3]

If the transformation of the text through a figural reading entails the transformation of its reader, the Song is a perfect book, because it, alone of all books, demands a purely figural reading. Precisely because it is impossible, this demand urges exegesis toward the ecstatic and ever-receding limit where letter is utterly subsumed by spirit – toward the nuptial chamber where no veil of written page separates the naked soul from her ardently desired Bridegroom. Thus the Song lures reading toward the point of its own extinction via the virtual annihilation of the distinction between the reader and the read.

In subtle contrast, Exodus 12, in which the law for the Paschal sacrifice is established, seems to demand that the figural reader remain mindfully rooted in the "letter, law, and Judaism" even as she also reaches beyond them, by remaining suspended in the moment of their allegoresis – suspended in the abyssal moment of transformation as such, in which neither difference nor sameness prevails. In his treatise *On Passover*, Origen reads Exodus 12 via the lens of 1 Corinthians 5:7: "Christ, our Pascha, has been sacrificed." Here history – the exodus, the law, the temporal celebration of the Passover sacrifice by Jews – is not simply re-presented but becomes the very ground of ever-renewed presence in a movement of spiritualization, of passing over, that is always beginning now: "the passover still takes place today" (3.10).[4] The passing over, or transformation (becoming "other than what one was," as Origen puts it [6.10]), is Christ, who is in all beginnings and in their fulfillment. This passing over is also the convergence of scriptural pastness – the "letter" – and eschatological futurity – the "spirit" – that gives rise to the event of the Word's revelation in the moment of a true reading.

Dawson points out that Origen's performatively Christocentric interpretation strives "to preserve rather than supplant the significance of the details of the original rite of Passover in the new 'rite of reading'".[5] One might add that it is precisely this preservation-through-transformation that renders his relationship to "letter, law, and Judaism" unavoidably ambivalent. As Ruth Clements has argued, Origen's

"relegation of 'the Jews' to the literal (carnal) realm, and his insistence on the Christian community as the locus of true spiritual celebration of the Passover (which fulfills and supersedes the Jewish celebration)"

takes on a particularly ominous tone in this work, reflective of a high level of cultural competition between Jews and Christians in mid third-century

3 King, Origen on the Song of Songs, 269 70.

4 The English translation and enumeration follows Daly, Origen, 27 56. The Greek critical edition used is Witte, Über das Passa.

5 Dawson, Christian Figural Reading, 73.

Palestinian Caesarea.[6] Here we might, then, raise another question. Does spiritualization of the rite of Passover – of temporally embodied ritual as such – mark a decisive parting of the ways for Christianity and Judaism?[7] Or does Origen's reinscription of the consumption of the Passover lamb as a transformative textual Eucharist mediating the soul's passage to the divine, however anti-Jewish its rhetorical framing, also point (nonetheless) toward perduring affinities in Jewish and Christian exegetical traditions? Necessarily framed in historical terms, this question is at heart theoretical, querying assumptions about identity and difference with regard to Jewish and Christian theories and practices of reading and ritual.

Origen, *On Passover*

Origen opens by expressing his intention to offer a close, or "word by word", reading of Passover (ἡ κατὰ λέξιν ἐξήγησις τοῦ πάσχα) (1.1; cf. 3.28); in the initial section of the treatise, he is going to cleave tightly to the flesh of the biblical text and its sacrificial lamb, then, though his interests are by no means strictly literal.[8] First, however, he must offer a brief language lesson: Greek-speakers may imagine that they hear in the Hebrew פסח (psḥ) echoes of πάσχω, suffer, whence πάθος, suffering or passion, is derived, leading them to conflate the Pascha with the Passion of the Savior. However, insists Origen (going against much prior Christian tradition), the Hebrew term is in fact correctly translated as διάβασις, indicating a crossing over or passage – passover. As Clements notes, Origen follows Philo in applying this term nonbiblically to the Israelites' passage out of Egypt rather than to God's "skipping over" or

6 Clements, Peri Pascha, 369. Particularly ominous because of certain discontinuities with Origen's larger oeuvre: "Whereas in other contexts Origen invokes 'the Hebrew(s)' as unambiguously authoritative at the philological level of analysis, Peri Pascha is notable for its simultaneous reliance on Jewish exegesis, including Philo, Aquila, and both halachic and aggadic interpretations stemming from rabbinic circles, and the virtual absence of any of the formulae by which Origen usually conveys Jewish exegetical authority" (361).

7 This seems to be the suggestion of Daniel Boyarin. In his rejoinder to Dawson, he argues that Christian allegorical readings such as Origen's do not merely extend the literal but displace it, e.g., by suggesting that the law should no longer be observed. He goes on to suggest that "all European interpretive practices" are allegorical and thus at least implicitly Platonic (and Christian?), in contrast to "a certain kind or part of midrash" that is neither allegorical nor Platonic. Acknowledging that Origen's *On Passover* and the rabbinic midrash on the Song of Songs converge where both "imagine the practice of lectio divina as a moment of fiery encounter with God," he insists that "the differences are important as well: "For the Rabbis what is found is the words themselves, not interpretations and not knowledge of truth […]; for Origen, it is not finally the words, but the Word, and with it the Truth […]" (Boyarin, By Way of Apology, 196, 205, 217).

8 Clements shows that the phrase κατὰ λέξιν, which is used by Origen only six times outside this treatise, refers to the close reading of a text whose plain meaning is figurative, such as parables or metaphors (Peri Pascha, 249 55).

"protecting" their homes.[9] She also suggests that Origen may be reflecting on his own experience when he cautions that

> "should one of us in conversation with Hebrew people too rashly mention that the passover takes its name from the suffering of the Savior, he would be ridiculed by them as one totally ignorant of the meaning of the word."

He adds,

> "They presume of course that they, as perfect Hebrews, have the proper interpretation of the name of the passover" (1.18 21).

From Origen's perspective, the "perfect Hebrews" are the ones to whom Christ has revealed the "true Pascha, the true passover from Egypt" (4.12 – 13); moreover, although the significant effects of conversation and debate with Jews in Palestine can be detected, his argument appears to be directed primarily to Christians who in his view misread the text to their own detriment.[10]

As Harald Buchinger phrases it, 1 Corinthians 5:7 "stellt den christologischen Schlüssel für die Paschatheologie des Origenes bereit."[11] If the Pauline declaration that "Christ our Pascha has been sacrificed" provides the key, the lock that it opens is Exodus 12:1 – 11, which lays out commandments for the selection, slaughter, and eating of the sacrificial Passover lamb. Yet from another perspective, Exodus 12:1 – 11 might be seen as the key that opens 1 Corinthians 5:7 to a new reading,[12] allowing Origen to displace the common identification of the Passover as a prototype of the historical event of the Passion with an identification of Passover as Christ himself, the incarnate Word who "passes over" to God, and who must be sacrificed and consumed by those who would follow or partake of his passage. Three closely related aspects of the emerging reading are particularly striking: first, the eternalization of temporality effected through the transformation of the historical exodus into an event that is always arriving "now"; second, the interpretation of Passover as taking place in the act of reading itself; and third, the devaluing of all temporal ritual, whether Jewish or Christian, in favor of a mystical-ascetical process of self-transformation entailing union with the divine. As Buchinger observes, Origen is here surprisingly uninterested in linking Passover with either the liturgy of the Eucharist or the festival of Easter.[13]

For Origen, the apostle Paul gives witness in 1 Corinthians 5:7 "that

9 Clements, Peri Pascha, 74 75, 78, 81 82, 227 33. See also Clements, Influence, 285, 296 97.

10 Clements, Peri Pascha, 241 49. See also Clements, Influence.

11 Buchinger, 1 Kor 5,7, 238.

12 Buchinger emphasizes the aporetic and potentially problematic character of the Pauline passage, from Origen's perspective: "Das Apostelwort ist für ihn aber nur Anlaß für Fragen; und diese Fragen bleiben im gegebenen Kontext weitgehend offen" (1 Kor 5,7, 245).

13 Buchinger, 1 Kor 5,7, 58 60.

Passover still takes place today" (3.10). The first two verses of Exodus 12 also shed light on the particular temporality of Passover: "This month shall be for you the beginning (ἀρχή) of months; it shall be the first month of the year for you." While "the Jews" mark the first month by observing the commandment to sacrifice a lamb on the fourteenth day, in Christ, who is the fulfillment of the law, the "beginning" is revealed to be the rebirth of the soul that constitutes the true "passing over". Moreover, to read this "beginning" properly, one must also situate oneself within it, so to speak, entering into the process of new birth through participation in Christ in the guise of Wisdom (4.1 – 36).

"One must enter into a perfect state of life (τελεία πολιτεία) and a perfect love (τελεία ἀγάπη) in order to be able to hear, while still in this present world, the words, 'this month is for you the beginning of months'" (4.37 5.4).

That is to say, to truly read of transformation one must be transformed.

"It is necessary to have completely renounced creation and this world to understand that one has become almost other than what one was in order to be able to hear" (6.6 12).

Passover takes place in the moment that this change occurs. Though the change is spiritual, it is also rooted in the flesh. Origen argues that the five days that lapse between the "taking" of the lamb on the tenth of the month and the sacrifice and consumption of the lamb on the evening of the fourteenth represent the five senses: "unless Christ comes to each of them, he cannot be sacrificed and, after being roasted, be eaten" (18.12 – 15). Sight, hearing, smell, taste, and touch must all be awakened to the sensual enjoyment of the sacrificial lamb. Such sensual awakening is accompanied by, and effected through, the observance of strict ascetic discipline. When the text dictates that the sacrifice be consumed with loins girded, feet sandaled, and staff in hand, this indicates the requirements of sexual chastity, physical preparedness, and the discipline of training (παιδεία) (35.5 – 39.7).

Experiencing the passing over is, then, necessary preparation for reading the Passover. But such a sequential presentation is partly misleading. Reversing the sequence, or perhaps better, implying simultaneity, Origen also equates Passover with textual consumption itself: "If the lamb is Christ and Christ is the Logos, what is the flesh of the divine words if not the divine Scriptures" (26.5 – 10). These written words, Logos incarnate, should be eaten – that is, read – not raw but roasted with the transforming fire of the Spirit. Just as Origen lingers over the bodily senses of the ones consuming the sacrificial meal, he also lingers over the particularity of the textual body to be consumed: the obedient eat of the ears; the insightful, of the eyes; the hard-working, of the hands; the loyal, of the breast; the studious, of the entrails "for the entrails have a certain harmony of twists and turns and they also make for the body everything needed for life"; the chaste, of the thighs; the zealous, of the feet (31.4 – 37). The Scriptures are the flesh and blood of Christ,

"eating which, we have Christ; the words becoming his bones, the flesh becoming the meaning from the text […], and the blood being faith in the gospel" (33.20 35).

To read is to eat and be metabolically changed into something other, even as the ingested text itself is also changed.

In the second, briefer section of the work, Origen shifts from his close reading of the figure of the paschal lamb and its consumption by the ascetic Christian reader – the "human" Passover – to focus more exclusively and expansively on its "spiritual", i. e., christological and eschatological, significance.[14] Whereas the first section exegeted Exodus 12:1 – 11a as an interpretive key to 1 Corinthians 5:7 – "our Pascha" – the second section focuses on Exodus 12:11b – "Eat it with haste; it is the Lord's Pascha". With the aid of other scriptural passages and figures (not least the Suffering Servant of Isaiah 53), "the Lord's Pascha" is interpreted as Christ's passage (ὑπέρβασις) into the divine realm, defeating death and providing "a means of ascent into heaven by means of his own ascent, after opening the gates and portals by means of his own entrance" (48.8 – 12). As Clements aptly frames the interrelated arguments of the two sections,

"the διάβασις Pascha, the believers' exodus from the power of Egypt while still in this world, which is effected by their sacrifice of Christ in the study of the scriptures, is brought to completion in the spiritual realm only because of Christ's Passion, which vanquished the powers of spiritual Egypt, 'nailing them to the cross' (46.24 29)."[15]

Egypt signifies the darkness of this realm of transience, ignorance, and oppression, from which the true Hebrews are liberated through the salvific sacrifice of Christ. The second section has begun with an evocation of "the time of fulfillment", which contrasts with the temporality of the observance of the Mosaic commandment as a "concrete celebration" (39.20). It closes with an evocation of the commandment to "eat it in haste" (47.28 – 35), thereby performatively narrowing the gap between memory and anticipation. The reader who has arrived at the end of this verse need read no further: the time of "our Passover" and the time of "the Lord's Passover" are on the brink of convergence. Paul and Moses

14 Origen's distinction here between the "human" and "spiritual" Passovers accords well with Elizabeth Dively Lauro's articulation of the distinction he makes elsewhere between the "psychic" and "spiritual" ("pneumatic") senses of the biblical text: "The psychic sense is a nonliteral, figurative reading of the text that more generally calls the hearer to shun vice and grow in virtue so that he will become like God. The pneumatic sense is a separate nonliteral sense that enlightens the reader concerning God's plan of salvation through Christ and, more specifically, his Incarnation, the church's emerging role from it, and his culminating power at the Eschaton". Lauro adds, "We will find that the psychic sense offers a way to pursue temporally the eternal hope of salvation conveyed by the pneumatic sense as well as begin now to benefit from its deep truths" (Soul and Spirit of Scripture, 2 4). In holding these readings apart, however, Lauro may obscure the non linear sense of temporality and non binary understanding of time and eternity that I suggest are inherent in Origen's exegetical theory and practice.

15 Clements, Peri Pascha, 325.

speak with the same voice, in the eternal moment of a true reading, and the reader and the Word read are as one in the passage to the divine.

Jewish Readers

Clements has demonstrated the significant influence of prior and contemporaneous Jewish readers on Origen's exegesis in *On Passover.* Philo's *Questions and Answers on Exodus* stands out especially. This work focuses on the same biblical passages featured in Origen's treatise and shares both the definition of Passover as διάβασις (apparently a distinctly Alexandrian tradition) and the associated emphasis on Passover qua exodus, interpreted as a privileged scriptural figure for the soul's journey away from the body and its passions without reference to contemporary observances of the Passover festival.[16] While Origen clearly borrows from Philo as well as from Jewish exegetes in Caesarea, he also seems to form some of his exegetical arguments in resistance to or competition with those of Palestinian Jewish interpreters.[17]

If Philo gives Origen's reading a Jewish past, medieval kabbalah, building on and revising rabbinic exegetical traditions, gives it a Jewish future, so to speak – which is not to suggest a direct line of influence. As Elliot Wolfson argues, the Zoharic interpretation of Exodus 1–20 presupposes that "[t]he historical movement of Israel from Egypt to Sinai is, at the same time, a spiritual movement from the dominion of the left to that of the right" – that is, away from a demonic realm that is constituted as such by its estrangement from the divine realm, and toward reintegration into the divine.

"Whereas exile represents the domination of the (demonic) left, redemption represents the containment of the (divine) left within the (divine) right. Put differently: exile is a condition of pure judgment, redemption one of mercy balanced with judgment."[18]

Passover is the fulcrum of this move from exile to redemption. In the Zoharic narrative, as in Origen's treatise, Egypt, the place of exile, is read as the realm of the demonic, associated with magic, impurity, and idolatry. In subjugating Egypt through the killing of the first-born, God is initially manifest as pure judgment: in the words of the Zohar, "Just as that side [i.e., the left or demonic] kills and removes souls, so the Holy One acted in that very way."[19] Here there are resonances with Origen's militant Christ, who opens "the gates and portals [of hell] by means of His own entrance", thereby allowing human spirits to

16 Clements, Peri Pascha, 228 41.
17 Clements, Peri Pascha, 329 59. See also Clements, Influence.
18 Wolfson, Left Contained in the Right, 52, 45.
19 Cited by Wolfson, Left Contained in the Right, 38.

participate in his own "passing over", or ascent to the divine (48.5 – 14). So too the Zohar's Shekhinah, or divine Presence, "passes through" (cf. Exod 12:23) the realm of the demonic, thereby bringing spiritual liberation to Israel.[20] And just as Christ's victory is ultimately described not as the annihilation of the worldly powers but as their reconciliation (48.25 – 32; cf. 2 Cor 5:19), so too Shekhinah's victory ultimately reunites judgment with mercy, initiating the redemptive process by which left and right, or material and spiritual realms are reunited.[21] Passover and Exodus culminate in Sinai, redemption in revelation. Indeed, "the very object of revelation, the Torah, embodies the mystery of the left being contained in the right", as Wolfson shows.

"The exodus from Egypt was the first step in Israel's spiritual odyssey out of the realm of the unholy; hence, the evil inclination, the left side, symbolized by the leaven, had to be totally removed. At Sinai not only did the left side not have to be removed, it had to be reappropriated."[22]

In other words, via the incarnation of Torah as the union of all binary oppositions, the demonic itself is redeemed and the leaven that was forbidden for Passover is rendered beneficial. As the Zohar has it, "From now on leaven shall be shown to them, and they can eat it, for it cannot harm them."[23]

Have both ascesis and law here been superseded by exegesis, the calendrical observance of Passover by the eternal reading of divine Torah? To answer in the affirmative would be to misunderstand kabbalistic concepts of both temporality and hermeneutics. As Wolfson puts it elsewhere, "what is experienced as sequential from one vantagepoint is in fact simultaneous from another."[24] Exile, redemption, and revelation partake of both linear and non-linear temporalities, then; so too bodily and spiritual practice, so too ascesis and exegesis. One leads to another; and then again, the other is always already implicated in the one. Exegetical practice does not displace but simultaneously grounds and extends ascetical or ritual practice; each is contained in its counterpart. For the Zohar as for Origen, biblical interpretation is identified as a kind of exodus, the walking of a path that precipitates a metamorphosis in which the distinction between the reader and the text is elided. "To be engaged in midrashic activity is to undergo an ecstatic transformation on a par with being illumined by the radiance of the splendor of the pillar of cloud", as Wolfson describes it.

20 Wolfson, Left Contained in the Right, 38.
21 Wolfson, Left Contained in the Right, 39 40.
22 Wolfson, Left Contained in the Right, 49 50.
23 Cited by Wolfson, Left Contained in the Right, 51.
24 Wolfson, Zoharic Literature. See also Wolfson's more extensive philosophical meditations on kabbalistic temporalities and hermeneutics in: Alef, Mem, Tau, and: Language, Eros, Being. Some years ago I noticed the relevance of Wolfson's theorizing for interpreting Origen, an experienced insight that also presented itself as an enigma, leading indirectly to this current line of inquiry.

"Contemplative absorption in the study of the text is the supreme form of piety, of acting in the world in such a way that the coarse materiality is transfigured into the superior form of the hyletic, the body that is composed of the letters that are contained within the Tetragrammaton."[25]

Here the literal is just that, and therefore also much more: the very letters that incarnate both Torah and cosmos. Ultimately, for the kabbalist, both exegesis and ascetical or ritual practice deepen, intensify, and transform – but cannot possibly eradicate or leave behind – the verbal text and the material world that are the very body of God.

Conclusions

I opened this essay by wondering whether allegorical exegesis and/or the spiritualization of ritual practice marked a decisive parting of the ways for Christians and Jews, as some have asserted. This brief meditation on Origen's treatise *On Passover* in juxtaposition with Zoharic literature suggests that we should hesitate before affirming either claim. For both Origen and the Zohar, allegorical interpretation brings about an eternalizing of temporality, such that Passover and exodus constitute an event that is both past and (paradoxically) always on the verge of arriving, as desire bends memory toward anticipation. Furthermore, for both Origen and the Zohar, Passover and exodus are identified with the redemptive and revelatory process of allegorical interpretation itself, in which text and reader are simultaneously transformed. Finally, for both Origen and the Zohar, a mystical-ascetical transformation is at once the ultimate goal of the religious practitioner and the ultimate meaning of Passover and exodus, granting liberation from the alienated dominion of evil and reunification with the divine totality.

To be sure, the Zohar assumes, as Philo had, that calendrical Passover observances will continue, insisting that acts in the spiritual realm must have their correlates in the material realm; such observances were presumably among the practices by which the medieval kabbalists of Castile differentiated themselves from their Christian neighbors. Correspondingly, Origen quite sharply distances himself from "the Jews who celebrate this festival each year on the fourteenth of the first month" (4.10). In short, difference cannot be denied, and the sources themselves frequently emphasize it. Yet acknowledgment of Jewish-Christian difference should not occlude strong affinities between the many Jews and Christians engaged in the intertwined practices of allegory and ascesis; neither should it mask the differentiations internal to both Judaism and Christianity. Philo knew, and polemicized against, allegorizing Jews who went so far as to claim that adherence to the Jewish

25 Wolfson, Zoharic Literature.

law was not necessary; Origen knew, and polemicized against, Christians who celebrated Passover with Jews. For Christians the Easter festival was more continuous with Jewish tradition and custom, for Jews the Passover festival less continuous with biblical tradition and custom, than is generally acknowledged. Literal adherence to the biblical commandments was not an option in a post-Temple era. Beyond that, philosophical and mystical impulses drew ancient and medieval Jews and Christians powerfully in the direction of ascetic and spiritual disciplines and goals that were intimately bound up with the assumption that there was more to the biblical letter than met the eye. Indeed, every twist and turn of the text, like the imagined entrails of a sacrificial lamb, shimmered with hidden mystery and seemed to beckon with promises of a deeper insight, an intensified vitality.

Bibliography

Boyarin, D., Review Article: By Way of Apology. Dawson, Edwards, Origen, in: Studia Philonica Annual 16, 2004, 188 217.

Buchinger, H., 1 Kor 5,7 als Schlüssel der Paschatheologie des Origenes: Das Pascha der Juden, das Opfer Christi und das Pascha der Christen Eine Aporie?, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 91, 2000, 238 64.

Clements, R.A., Peri Pascha: Passover and the Displacement of Jewish Interpre tation within Origen's Exegesis, ThD Dissertation, Harvard Divinity School, 1997.

, τέλειος ἄμωμος: The Influence of Palestinian Jewish Exegesis on the Interpretation of Exodus 12.5 in Origen's Peri Pascha, in: C.A. Evans/J.A. Sanders (ed.), The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition, Sheffield 1998, 285 311.

Daly, R.J., S.J., trans., Origen, Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heracides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul, Ancient Christian Writers, New York 1992.

Dawson, J.D., Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity, Berkeley 2002.

King, J.C., Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage Song, Oxford 2005.

Lauro, E.A. Dively, The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis, Leiden 2005.

Witte, B., Die Schrift des Origenes "Über das Passa", Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, Altenberge 1993.

Wolfson, E.R., Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death, Berkeley 2006.

, Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination, New York 2005.

, Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics, in: Association for Jewish Studies Review 11, 1986, 27 52.

, Zoharic Literature and Midrashic Temporality, in: M. Fishbane/J. Weinberg (ed.), Midrash Unbound: Transformations and Innovations, Oxford 2013.

Johan Leemans

Biblical Interpretation in Basil of Caesarea's Asketikon[1]

1. Introduction

During the second half of the fourth century AD central Asia Minor witnessed a remarkable development of the monastic movement. The example of other regions where the monastic life had already earlier begun to flourish, the role played by Eustathius of Sebaste as the proponent of a rigorous, strong form of asceticism independent of church structures and the active involvement of the family of Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa can be singled out as formative elements. With hindsight it can be seen that in particular the role of Basil of Caesarea has been determining for the way in which the organisation of monasticism on Anatolian soil took shape. Drobner formulates it as follows:

"Basilius' grösste und bleibende Leistung, die ihm zu recht den Ehrentitel 'Vater des östlichen Mönchtums' eintrugen, bestanden in der kirchliche Integration des Überzogenen und kirchenspalterischen asketischen Enthusiasmus, der theologi schen und geistlichen Grundlegung seiner innerkirchlichen Funktion sowie seiner Ordnung in den Mönchsregeln."[2]

Basil's role as organisator of Cappadocian monasticism was inspired by what he had seen during his travels to Syria, Palestine and Egypt and was grounded in his own experience with the monastic lifestyle in Pontus. His dealings with the monastic movement as ascetic, inspirator, organisator and bishop resulted in a considerable number of writings, a veritable *corpus asceticum*.[3] These writings have in common that they have grown organically and do not aim at being a systematic, synthetic handbook of the monastic life. In all of them the Bible is omnipresent. Yet, a systematic study of the role of biblical quotations and allusions in Basil's *corpus asceticum* to the best of my knowledge does not exist to date. In this article I offer a first investigation of the longest of these

1 Thanks are due to Hajnalka Tamas for her assistance in the preparation of this paper esp. section 2). All translations of the *Asketikon* are taken from Silvas, Asketikon. LR Long Rules; SR Short Rules.

2 Drobner, Patrologie, 289 f.

3 Besides the *Asketikon* (including its various introductions), also the *sermo de iudicio dei* (CPG 2885), the *sermo de fide* (CPG 2886), the *regulae morales/Moralia* or *Ethica* (CPG 2877), some of the *Letters* (e.g. 2 and 22) are counted among Basil's ascetical writings. By extension also the "sermones ascetici" (CPG 2888 2894) may be included.

writings, the so-called *Asketikon.* In fact, *Asketikon* is an umbrella term for three entities: (1) the so-called *Small Asketikon*, comprising 203 questions and answers; (2) the so-called *Great Asketikon*, comprising the Longer Responses (LR; 55 Q&A; *regulae fusius tractatae*) and (3) the *Shorter Responses* (SR; 313 Q&A; *regulae brevius tractatae*), whereby 'shorter' and 'longer' do not indicate the number of questions treated but the length of the answer. Understanding the genesis of the *Asketikon* and the form in which it presents itself to us today is a quite complicated matter. But it is a conditio sine qua non to come to a correct assessment of the role the Bible plays in it. In what follows I will first present the historical genesis of the *Asketikon* in some detail, then study the use of the Bible at the macro-level of the writing as a whole and conclude with a more detailed analysis of a section from LR 7.

2. Genesis and Text of the Asketikon: A Brief State of the Art

The redaction history of Basil's *Ascetic questions*[4] comprises four significant moments. In the period 363–365, Basil works on the *Small Asketikon.* The material was provided by the discussions he had with the monks of the Pontic communities about reforming the monastic life. In its final form, the *Small Asketikon* numbered 203 questions.[5] It survived only in a few Greek fragments,[6] in a Syriac translation and a Latin translation[7] attributed to Rufinus (known as the *Regula Basili*).[8] In 370, Basil composed the earliest version of the *Great Asketikon.*[9] It integrated the *Small Asketikon.* In the process of redaction, the material of the *Small Asketikon* was redistributed, in general with little editorial touch. Only its first 11 questions were fragmented, relocated and embedded into a series of more developed answers – the part that was to become the Longer Responses.[10] Thus, though it only survived in

4 The name is taken from Gribomont, Ascétiques, 3.

5 Silvas, Asketikon, 2.

6 Fedwick, BBU III, 2 4 lists the manuscripts containing Greek fragments.

7 Gribomont, Ascétiques, 95. The competition with the longer recensions eliminated the *Small Asketikon* from circulation. The Syriac translation, rather unfaithful to its original, is dated earlier than Rufinus' Latin translation. Fedwick, BBU III, 2 46: Rufinus adapts rather than faithfully translates his model (4); Syriac translation came about probably during Basil's life time (43).

8 Zelzer, Regula.

9 Voguë, Rules 50 51; Silvas, Asketikon, 2 (Basil works continuously on the augmentation of the *Small Asketikon*, as new situations had to be dealt with; in 368 369, in particular, during a visit to Pontus, a new body of questions and answers was recorded, which he integrates into the Asketikon definitively in 370, after his election as bishop of Caesarea).

10 Voguë, Rules, 51. Gribomont, Ascétiques, 240 252 treats in detail the relationship between these questions and their correspondents in the different manuscript recensions of the Longer Responses.

translations (and in Rufinus' case often rather free translations!) it is possible to retrace quite precisely the Greek text of the *Small Asketikon* in the extant versions of the *Great Asketikon.*

From this primitive *Great Asketikon* two later recensions derive: the Pontic recension, edited at Anissa and targeting primarily the ascetic communities of Pontus; and the Caesarean recension, developed in the milieu of the *Basiliad*, the monastery founded by Basil in Caesarea.[11] Together with the primitive text, they circulated simultaneously during Basil's lifetime. They are the result of progressive expansion, re-working and addition of new material available from the records of Basil's renewed discussions with monks. The differences between the Pontic and the Caesarean version are due to the fact that some of the questions and answers responded to specifically local situations, as well as to Basil's editorial activity. Indeed, Basil subjected the *Great Asketikon* circulating in Pontos (= the Pontic recension) to repeated revisions. The last one occurred in 375–6; it structured the material in two parts, the Longer and the Shorter Responses, the latter being organized thematically.[12] In comparison, the Caesarean recension delivers the same material in one block,[13] does not exhibit any thematic arrangement of the Shorter Responses, and contains 27 new questions (equally shorter responses) not present in the Pontic version.

Both the Pontic and Caesarean versions of the *Great Asketikon* are characterized by alternating distributions into questions. With regard to the Longer Responses the material and its order of delivery remains essentially the same, though the number of questions fluctuates across the various recensions (the reconstructed number of various recensions alternates between 18, 20 and 41). This is different with regard to the Shorter Responses, where there is more difference in the material include. The Shorter Responses included in the Pontic version 287 questions and 313 questions in the Caesarean version. Moreover, with regard to the Caesarean version we know from some

11 Fedwick, BBU III, 58 62, claims that the ms. Library of the Ecumenical Patriarchate in Istanbul 105 (97), nr. i225 on his list, preserves the text least subject to later editing. It comes from the Basiliad; yet it is not the version collated by the Scholiast, pace Silvas, Asketikon, 10, who maintains that Fedwick associates ms. 105 with the Scholiast's Caesarean model. Fedwick in stead identifies the Scholiast's Caesarean manuscript with another recension, his 'K', equally originating in Caesarea, but the second part of which (the Shorter Responses) preserves traces of editing. Cf. Fedwick, BBU III, 612 and the notes 30 32.

12 Vs. Fedwick, BBU III, 87 and 614, who maintains that the editorial interventions are not by Basil; Silvas, Asketikon, 3 and 144, argued that the revision was carried out during one of Basil's visits in Pontus; at this moment, Basil, or perhaps an editor maybe his brother Peter organizes, under Basil's supervision, the Shorter Responses into thematic blocks. Gribomont, Ascétiques, 277 f and 300 f considers that the so called *Hypotyposis* (a corpus of ascetic works consisting of the *Moralia*, the *Great Asketikon* distributed into Longer and Shorter Responses and Letters 173 and 22) was sent (my highlight) by Basil to Pontus around the same years. Cf. also Lèbe, Règles, 18 19. Fedwick, BBU III, 587, maintains that the version of the Asketikon as included in the *Hypotyposis* was probably the primitive *Great Asketikon*, not tampered with by divisions or thematic groupings.

13 Fedwick, BBU III, 46 and 62.

manuscripts about the existence of 5 other questions, named *extravagantes.*[14] However, the distribution into questions which became the standard in modern editions is derived from a 6th century Byzantine recension of the *Great Asketikon*, named by Jean Gribomont the 'Vulgate'.[15] Its author, the Scholiast, collated all three recensions of the *Great Asketikon* extant at the time:[16] one manuscript from Pontus, one from the Basiliad in Caesarea, and one circulating in *Oriens* (Antioch). The first two are roughly equivalent to the final stages of the above-mentioned Pontic and Caesarean recensions. The Scholiast also provided his edition with a series of scholia (whence his name) meant to explain his editorial choices. He took as basis the Pontic recension, which he supplemented with the Shorter Responses specific to the Caesarean recension; he also split the Longer Responses into a greater number of units. Thus, the Vulgate has 55 Longer Responses and 313 Shorter Responses.

This intricate redaction history,[17] comprising several versions deriving, at least in their content, from Basil's pen, presents modern scholars with a serious challenge in choosing the best text. The dispute focused around the Vulgate and the Caesarean version. In one of the most recent monographs published on Basil's *Asketikon*, Anna M. Silvas summarizes the problem as follows:

"Which is preferable, an interim arrangement of the *Great Asketikon* undoubtedly to be traced to Basil himself" [= Caesarean version, n.a.], "or a version incorporating Basil's own final editorial stamp, together with some later rearrangements which do not affect the content?" [= Gribomont's Vulgate, n.a.].[18]

Modern editions and translations follow the Vulgate distribution into 55 Long Responses and 313 Short Responses. Still, Gribomont already expressed reservations in its regard, on account of the Scholiast's editorial interventions. In general, these affect the reorganization of the Long Responses under 55 headings, but, more importantly for the present paper, the Scholiast seems to have occasionally applied corrections to a (rather small) number of Scriptural citations.[19] Gribomont expressed his preference for the Caesarean recension;[20]

14 Gribomont, Ascétiques, 6.
15 Gribomont, Ascétiques, 4
16 Gribomont, Ascétiques, 158 164.
17 The *Great Asketikon*, in its different recensions, was translated into several languages: Coptic, Arabic, Armenian, Georgian, Latin, in old Slavonic and middle Slavonic languages. Fedwick, BBU III, 177 298, describes them in detail.
18 Silvas, Asketikon, 13 14.
19 Gribomont, Ascétiques, 232 235 and 325. The editor intervened there where Basil attributed the quotation to the wrong person (e.g. LR 17, Eccl. 7:9, Scholiast attributes it to Solomon; SR 293, John 3:36, attributed to Christ, Vulgate corrects the attribution to John the Baptist). Overall, the interventions concern the 'normalization' of scriptural citations according to one version of the Bible he had at hand.
20 Gribomont, Ascétiques, 235 236 (preference for S, the Studite family, which, according to pg. 162, preserves the text of this Caesarean recension).

in this regard he was followed by Fedwick.[21] Silvas, for her part, sought to vindicate the Scholiast, as it preserves, in her words, "the last state of reordering mandated by Basil himself".[22] In a 1979 article, Adalbert De Voguë highlighted the internal coherence of the Longer Responses, which represent a carefully and gradually developed discourse that proceeds from the general fundaments of the ascetic life to its particular casuistic.[23] Such intentional structuring, in De Voguë's words, both logical and chronological, cannot be but the work of Basil himself.

Concluding, what text did Basil's final editorial stamp left us, as far as reconstruction is possible? The Pontic recension of the *Great Asketikon*, most developed from the editorial point of view, begins with an extensive Prologue, which possibly integrated a (now lost in independent form) protreptic written by Basil. It insists that *askesis* is the fulfillment of all the commandments, a continuous labor to do the will of God which should be carried out by all Christians who wish to be saved. The Prologue thus encloses the fundamental principle on which the entire *Asketikon* rests: conformity to the Scriptures, as commandments of God, are the essence of Christianity. The authentic Christian life, therefore, cannot but be grounded in the Scriptures. This Prologue does not have a corresponding text in the *Small Asketikon.* Basil added it to the *Great Asketikon* at a later instance, and meant it to be the key according to which the main body of text should be read.

After the Prologue follows the series of Longer Responses which are arranged in thematic blocks. They deal with the establishment of the ascetic community and its principles of conduct with respect to the outside world; then follow responses about the intra-community relationships, all revolving around the primacy of good order in Christian life.[24] Named Longer Responses on account of their length and in-depth treatment of each question, these chapters of the *Great Asketikon* are, in fact, more similar to smaller-size expositions,[25] whereby Basil heavily re-worked the records of his conversations with monks. In spite of their guise as question-and-answers, they preserve traces of other sources used by Basil (written as well as oral):[26] first and foremost, the *Small Asketikon*, but also homilies (as the protreptic in the Prologue of the LR), pieces of heavy literal-rhetorical nature, possible treatises

21 Fedwick, BBU III, 611.

22 Silvas, Asketikon, 14.

23 Voguë, Rules, 75.

24 Voguë, Rules, 52 74, identifies the following thematic blocks (the chapter division is that of the Vulgate): Part 1: obedience to commandments (Prologue LR 7); renunciation (LR 8 15); mastery over the appetites (LR 16 23). Part 2: good order in the community (LR 24 36); work (LR 37 43); the duties of superiors (LR 43 54); the use of medicine (LR 55).

25 Gribomont, Ascétiques, 240.

26 Silvas, Asketikon, 140.

(e. g. in LR 22, on hospitality, LR 37 on the liturgy of the hours, LR 55 on the use of medicine.[27]

The Shorter Responses are also introduced by a Prologue, which reproduces, with minimum additions, the first 11 chapters of the ancient prologue of the *Small Asketikon.* It not only argues for the legitimacy of seeking and giving ascetic instructions, but pleads, equally on Scriptural grounds, for its very necessity.[28] Beyond the common teaching of the Church, the devote Christian should privately inquire, and the authorized teacher should answer, both in matters of orthopraxis and orthodoxy.[29] Thus, the prologue ensures the authoritative character of the Shorter Responses as legitimate guidelines offered by a verified interpreter of the Scriptures.

As has been mentioned, Basil, in his final editorial revision, grouped the Shorter Responses in thematic blocks. The Pontic recension numbered 12 of these, to which the Vulgate added a 13th, found in the Caesarean manuscript. To this last group belong also the 5 *extravagantes* which did not find their way into the Vulgate.[30] Similar to a collection of casuistic, the responses offered in this second part of the *Great Asketikon* are more circumscribed by specific parameters. They treat various aspects of the Christian life, from repentance to work and relationship with the members of the community and with outsiders. As Basil's ascetic preaching carried its fruits in the growth of ascetic communities, both spiritually and in numbers, an entire array of new situations had to be dealt with, from matters of survival, to the genuine fulfilling of the Scriptural commandment – which, ultimately, depends on its correct interpretation. The conceptions laid down in the Longer Responses are presented in the Shorter Responses from a more practical point of view, 'in action' as it were.

Echoes of doctrinal disputes surface throughout the *Great Asketikon.* First and foremost, it should be mentioned that Basil's conception on asceticism was shaped already in the *Small Asketikon* by the reactions against the monasticism of the Eustathian type. Silvas illustrated how the decrees of the Council of Gangra were interiorized by Basil, who advocates, e. g. the cenobitic communities against the wandering ascetics (LR 7), the practice of

27 All examples are extracted from Silvas, Asketikon, 140.

28 *SRProl.* 6: in order to attain perfection, both common Church teaching and private seeking of ascetic advice are indispensible. Here Basil refers to 2 Tim 3:17, Silvas, Asketikon, 271 272.

29 *SRProl.* 6: "concerning the soundness of faith and the truth of the way of life according to the Gospel of our Lord Jesus Christ", Silvas, Asketikon, 272.

30 Clarke, Basil, 64, identified 13 series: repentance and conversion (SR 3 20); sins (SR 21 84); poverty (SR 85 95); duties of the superiors (SR 96 113); obedience (114 125); fasting (126 140); work (141 156); interior dispositions (157 186); relations with family (187 190); the virtues taught by Scripture (191 238); moral exegesis of Scriptural passages (239 278); mis cellanea (279 286); the Caesarean supplement (287 313). Gribomont, Ascétiques, 205 206, reduced the relations with family and the virtues to one single series. Voguë, Rules, 79n8, adds to the last series from Gribomont's list the *extravagantes.* (I kept Clarke's division, as it is reproduced by Silvas, Asketikon, 16, and added to the 13th series the *extravagantes*).

moderation against hyper-ascetics and enthusiasts (inclusion of all food in diet, SR 137, moderate clothing, SR 50), strict obedience to the superior and collaboration with the secular Church (SR 187), etc.[31] But considerations on pneumatology are also to be found in the text. Among the Shorter Responses, in some of the questions which touch to the interpretation of Scriptures, traces of Messalianism are corrected by Basil's answer.[32]

In what follows we will rely for our analysis on the Greek text of the *Asketikon* as it is included in Migne's *Patrologia Graeca* 31, which formed the basis of the translation by Anna Silvas and, before her, for the one by Monica Wagner in the Father of the Church-series.[33] The text of the *PG* is the basis on which the following considerations of the use of the Scriptures in Basil of Caesarea's *Asketikon* rest.

3. Scripture in the Asketikon: Only Ornamentation?

The first questions about the use of the Bible in the *Asketikon* are immediately linked to the gradual genesis of the final text as we have it before us now. The first theoretical possibility to be considered is that Scriptural borrowings were a kind of secondary ornamentation, belonging to the later developments of the corpus. The monastic rules would then first have been succinct texts which in later phases of the redaction process were embellished with Scriptural material without contributing much to the content. This possibility can be rejected quite easily on two grounds.

Firstly, the role of the Scriptures in the *Asketikon* is simply too fundamental to reduce it to later embellishments. Judging by the carrying out of the principles set down in the Prologue of the Longer Responses, the entire *Great Asketikon* emphasizes the role of the Scriptures in Christian, ascetic life. Basil's very definition of *askesis* revolves around the idea of holistic conformity to the Scriptures (*askesis* is genuine orthopraxis, and represents a duty to all the Christians). This idea is Basil's guiding thought even when he answers the variegated multiplicity of the questions addressed in the Shorter Responses. It should be noted that these are in no way less scriptural than the Longer Responses. The statistics of Biblindex,[34] based on the *Biblia Patristica* 5, show that the Shorter Responses count 1253 citations over against the 644 of the Longer Responses. This amount is hardly surprising, if we take into

31 Silvas, Asketikon, 25 28.

32 Gribomont, Ascétiques, 206, speaking of SR 191 238, dealing with the interpretation of Scripture.

33 Wagner, Basil.

34 To be consulted at http://www.biblindex.mom.fr.

account that quite a number of the Shorter Responses deals with how a particular Scriptural commandment should be understood.

Secondly, in its biblical undertone the *Great Asketikon* is not introducing something new in Basil's thought. Already the *Small Asketikon*, with its overload of Scriptural citations, was a practical consequence of the shift in Basil's conception on asceticism. Basil had started as a solitary enthusiast but quickly became a most vehement advocate of cenobitism, in particular, the model of the double monastery, i.e. a community of monks and one of nuns living in monasteries in each other's vicinity. This shift towards cenobitism runs parallel with his growing awareness of the role of the Scriptures in the Christian life. The process may be best observed in Basil's correspondence.[35] Consider, for example, the opposition between Letters 4, 2 (358 A.D.) and 22 (365 A.D.). The growing prominence of the Scriptures gradually eliminates all the references to the Hellenistic type of asceticism (philosophical retreat); Letter 22, written shortly after the completion of the *Small Asketikon*, summarizes its tenets, setting all from the very first sentence under the sign of conformity to the Scriptures. Another work closely pre-dating the *Small Asketikon* points in the same direction. In ca. 359–361, Basil writes, together with Gregory Nazianzen, the *Moralia:* a collection of rules summarizing the Scriptural commandments, with florilegia of biblical citations attached as support to each rule.[36] Perhaps the source of the biblical citations in the *Asketikon* is the *Moralia* and not Scripture itself – a fact that, according to Gribomont, would explain the constant error of attribution to various authors of scriptural books.[37] Whatever the case, the *Moralia* shows that Basil interiorized Scripture and had transformed it into the most solid pillar of his teaching by the time he began touring the ascetic communities in Asia Minor and offer them his advice – which would provide him with the material for the *Small Asketikon.*

In sum: The use of Scriptures has been of great importance from the very start of Basil's involvement with monasticism, both in his personal experience and in the leadership role as reformer and organisator (bishop) which he has been gradually developing. Thus, also when it comes to the use of the Bible, the *Asketikon* as we have it now today, should be seen as the final result of a gradual process of genesis which goes back to Basil's very first involvement with the monastic life.

35 Silvas, Asketikon, 86 89. She analyzed letters 1, 14, 4, 2, 22 (in chronological order), dating from the period 356 365.

36 Gribomont, Ascétiques, 257 f, considers it composed around 360, on the basis of its mention in *ep.* 6 of Gregory of Nazianzus. Contrary, Fedwick believes that the *Moralia* were written after Basil's election as bishop, between 372 (371) and 375. Fedwick, Chronology, 14. In his study published in the same volume, immediately after the above quoted article of Fedwick, Gribo mont maintains his earlier position, arguing for a date between 360 and 364. Gribomont, Notes, 41 f.

37 Gribomont, Ascétiques, 231n27.

4. Scripture and the Gradual Genesis of the Asketikon

4.1 Transfer Small Asketikon – Great Asketikon

At this point, therefore, we have to address the question of the relationship between the *Small* and the *Great Asketikon* as far as the use of Scripture is concerned. What role does Scripture play in the *Small Asketikon*, and how does it change in the *Great Asketikon?* How is the text of the *Small Asketikon* integrated in the *Great Asketikon?*

The general (and quite rudimentary!) statistics in the Biblindex count 973 citations in the *Small Asketikon* over roughly 1927 in the *Great Asketikon*, which is about twice as much. The two lists do not overlap entirely; that is, not every Scriptural quotation in the *Small Asketikon* found its way into the *Great Asketikon*; in addition, the latter brings an entire string of new citations which serve to sharpen or nuance Basil's argument.[38] The differences in the two lists are due partly to Rufinus' translation technique, partly to Basil's intentions in using the text of the *Small Asketikon.*[39] Thus, for example, Rufinus tends to extend the biblical quotations, or to give the paraphrases greater precision by quoting the exact words of the Bible. At the other end, in working the material of the *Small Asketikon* into the *Great Asketikon* Basil himself drops and adds some Scriptural content. His choices appear to be motivated either by changes in the argumentation (introducing new arguments, nuances to the old ones), or by a desire to highlight how the argument is interwoven in the Bible.

4.2 New Scriptural Content in the Great Asketikon

Thus, Basil's treatment of Scriptures with respect to the *Small Asketikon* is complex. Although any comparison between the two versions of the *Asketikon* should allow for Rufinus' designs and those of the editor of the Vulgate,[40] some trends characteristic of the *Great Asketikon* are so deeply inherent to its discourse, that they cannot be regarded but as Basil's work.

Firstly, there are a number of Scriptural passages that are important in the *Small Asketikon* that become even more prominent in the *Great Asketikon.* Indeed, already the *Small Asketikon* showed preference to some passages,

38 Silvas, Asketikon, 131: "It is far more characteristic of Basil to use the earlier text as a springboard to rearrange, amplify and re express his teaching, sometimes to a considerable degree […] The adaptations are largely aimed at accentuating the exhortative and persuasive value of his text. Usually they affect his doctrine only in nuances, not in substance".

39 The following considerations are extracted from Silvas, Asketikon, 124 129 (Rufinus), 135 137 (Basil).

40 Rufinus' contribution was mentioned in the previous paragraph; for the Vulgate and its slight modifications on Scriptural level, see above.

which were quoted several times.[41] For example, from the OT, Basil appeals frequently to Ps 7:10, or Ps 119:163; from the NT, to the Gospels of Matthew and John, the Pauline letters (especially 1 Cor) on a wider scale, and to a rather small number of favored citations from the other books (e.g. Matt 18:15 and 18:17; Matt 22:39; John 6:38; John 14:15; 1 Cor 5:11; 1 Cor 7:24; 1 Cor 10:31). Other passages in this category are: Luke 12:48, Acts 4:35, Rom 2:23, 2 Cor 7:11, Eph 4:29, Phil 2:8). The *Great Asketikon* will maintain and even give a more prominent place to these Scriptural "stock motifs". It should be noted that in the *Great Asketikon* the NT receives even more weight as source of stock motifs. The Gospel of Matthew and 1 Cor maintain their privileged status, but the Gospels of Luke and John, as well as Romans and Ephesians are more frequently and powerfully present.[42]

Secondly, some of the citations represented rather poorly in the *Small Asketikon* grow to the center of Basil's discourse, their number increasing substantially in the *Great Asketikon*. Such are Phil 2:3 (7x over 2x in SA), or 1 Cor 14:40 (8x over 2x in SA), but the Gospel of Matthew contributes to this stock too, with, e.g. Matt 10:10 (6x over 2x in SA) and 5:16 (6x over 1x in SA).

Finally, Basil introduces a series of citations not found in the *Small Asketikon*, many of them having a prominent place: the absolute leader in this category is 2 Tim 3:16, quoted 10 times throughout the *Great Asketikon*, both in the Longer and the Shorter Responses. With this occasion, the range of passages from the Gospel of Matthew to which Basil frequently appeals is also widened with four entries, Matt 3:8, Matt 6:2 (5x each), Matt 6:21 and Matt 18:20 (4x each).

These three trends confirm the constancy of Basil's immersion in Scriptural thought. The new material is not brought into the text of the *Great Asketikon* merely from a desire to illustrate with more amplitude one argument or the other, albeit this case occurs at times (e.g. LR 2 and 7[43]). On the contrary; much of it corresponds to issues specific to the *Great Asketikon* or receiving a more lengthy treatment in it.

4.3 Borrowings on the Level of the End-text of the Asketikon

What does this bring when looking at the *end-text* of the *Asketikon?* A listing of the 146 Scriptural verses that occur at least three times in the *Asketikon* is revealing in this respect (see Appendix 1). The dominance of the NT writings is

41 The statistics in this paragraph are based on data retrieved from Biblindex.

42 In the sense that of these books many passages cited with great frequency; in contrast with, e.g. 2 Tim, from which only 3 stock borrowings were identified, but which offered one of the most recurrent citations, 2 Tim 3:16.

43 Silvas, Asketikon, 135 136.

overwhelming: of the 146 most quoted verses only 13 derive from the OT. Matthew and Luke and to a lesser extent John are the Gospels most visibly present in the list. Of the Corpus Paulinum 1 Corinthians is prominently present. A more focused result one gets by looking at the passages occurring 6 times or more. This list consists of only 18 Scriptural passages, only one of which from the OT (Ps 119:63: "Iniquity I hate and abhor, but I love your law"[44]). All the passages from the NT that occur very often do have a clear link with asceticism and ascetical practices, with the monastic life in all its richness and challenges. They are all brought together in Appendix 2 at the end of this article. Consider for instance Matt 10:9 – 10: "Take no gold, or silver, or copper in your belts, no bag for your journey, or two tunics, or sandals, or a staff; for labourers deserve their food". It is easy to see how this functions in the context of monastic rules. The same applies to Matt 18:15: "If another member of the church sins against you, go and point out the fault when the two of you are alone. If the member listens to you, you have regained that one." It is easy to see that this verse is applicable in a cenobitic context. But this is also true for the other verses cited 6 times or more by Basil.

But which verses Basil is inserting in his discourse most frequently? The "top-3" is as follows:

1) 1 Cor 10:31: "So, whether you eat or drink, or whatever you do, do everything for the glory of God". This verse occurs 14 times, albeit not always quoted in its entirety.[45]
2) Eph 4:29: "Let no evil talk come out of your mouths, but only what is useful for building up, as there is need, so that your words may give grace to those who hear". This verse occurs 13 times, but not always completely.[46]
3) 2 Tim 3:16 – 17: "All scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness, so that everyone who belongs to God may be proficient, equipped for every good work". These verses occur 10 times.[47]

Yet, one should be careful with such statistics. Firstly, these oft-cited passages do only represent a minority of all the passages quoted: certainly not more than 25 %. Secondly, sometimes passages are blended into one. E.g. in SR 57:

"But if the condemnation and the rebuke from the many is not enough for his conversion, as it was for the Corinthian (2 Cor 2:6), then he should be regarded as the Gentile and the tax collector (Matt 8:17)."

44 SR 5, SR 10, SR 11, SR 12, SR 174, SR 296.

45 LR 5, LR 17, LR 20, LR 55; SR 72, SR 138, SR 139, SR 195, SR 196, SR 220, SR 223, SR 276, SR 299; Extrav. 315

46 LR 32, LR 37; SR 18, SR 21, SR 23, SR 108, SR 165, SR 189, SR 208, SR 220, SR 266, SR 278, SR 304.

47 LR Prol, LR 1; SR 1, SR 95, SR 208, SR 224, SR 267, SR 298; Extrav. 314, Extrav. 318.

Thirdly, one paraphrase can point back to several passages at the same time (in the Synoptic Gospels but also because of vague allusions[48]). Fourthly, we have to do with unqualified references. A closer look is often revealing. With 10 occurrences 2 Tim 3:16 is one of the verses most often quoted by Basil. Given the content of the verse one would be inclined to think that it is really a verse that is part of the Scriptural foundation of Basil's ascetical theology. This is, however, clearly not the case. Basil seems only interested in the first words of the verse: all 10 times it occurs in his writings is because it mentions "the God-inspired nature of Scripture".

5. A Case Study: LR 7 and the Scriptural Foundation of Cenobitism

So far we have been considering the way Scriptural borrowings contributed to the *Asketikon* as a whole. Now it is time to move to the micro-level of the individual sections and consider into greater detail exactly how Scriptural borrowings are functioning within the overall argument deployed. As a test-case I choose the seventh chapter of the *Long Responses.*[49] The heading describes the issue to be discussed as follows:

> "That it is necessary to live together with those who have the same goal of pleasing God and that the solitary life is difficult and dangerous."

The formulation of the quaestio, integrally taken with only minute additions from the *Small Asketikon*, makes clear that this is an either-or-issue: once somebody is convinced that he wants to withdraw from society, from "those who hold the commandments of the Lord in contempt", it must be decided whether he wants to live privately by himself or to live with brothers of the same mind, that is, who have chosen the same goal of piety.[50] Solitary ascetic life or cenobitism, this is the choice. In the comparatively long response, Basil offers a carefully composed and well-structured argument in favour of cenobitism.

The extensive discussion which is the response to the quaestio is well-structured. Key-words such as πρῶτον μέν, ἄνευ δὲ τούτου, ἔπειτα, καὶ δέ and the like signal each new step in the argument. This structure is largely already present in the *Small Asketikon* but considerably enlarged in the final version of the *Great Asketikon.* Besides the structure the *Small Asketikon* provided also large chunks of material. In essence all of Basil's arguments are already present in the *Small Asketikon.* The same applies for quite a few important Scriptural

48 Silvas, Asketikon, 158: LRProl 4.

49 *PG* 31, 927 934; Silvas, Asketikon, 180 186.

50 *PG* 31,928, B14 C3: Ἐπεί οὖν ἐπληροφόρησεν ἡμᾶς ὁ λόγος, ἐπικίνδυνον εἶναι τὴν μετὰ τῶν καταφρονητικῶς ἐχόντων περὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου ζωὴν, ἀκολούθως μαθεῖν ἀξιοῦμεν, εἰ χρὴ τὸν ἀναχωρήσαντα τούτων ἰδιάζειν καθ' ἑαυτὸν, ἢ ὁμόφροσιν ἀδελφοῖς καὶ τὸν αὐτὸν σκοπὸν τῆς εὐσεβείας προελομένοις συζῆν.

quotations. The gist of LR 7 was already present in the SA but received ample elaboration and development in later stages of the redaction, the final result of which we now have before us as the *Great Asketikon.* In what follows I will survey Basil's arguments and indicate how Scriptural borrowings are contributing to the tissue of the text. I will also indicate at which stage of the genesis of the text the Scriptural verse in question was included in the text.

"I observe that a life spent in company with those of the same mind, will and purpose is of greater advantage in many ways" (= *Small Asketikon*).

With this apodictic statement "one of the strongest arguments for community life over solitary life ever mounted in Christian literature" (Silvas) opens.[51] The first element (πρῶτον μέν) of the argumentation brought forward draws on common sense. When it comes to bodily needs and livelihood, nobody suffices for himself alone; we need each other for the provision of the necessities of life. Example: a foot has its own powers but needs the other limbs to fulfil its activity. The foot is compared to the solitary life, valuable but ineffectual in itself as it is.

All of this is, with a very few small additions, present in the *Small Asketikon.* On the level of the *Small Asketikon* the argumentation occurs entirely on the level of common sense. In the *Great Asketikon*, however, Basil adds at the end of this paragraph an explanation for the ineffectual character of the solitary life, which he finds in the Scriptures. It is ineffectual "because God the Creator ordained that we have need of each other, as it is written, so that we associate with one another." Basil may allude here to Gen 2:18, possibly Sir 13:16 or 1 Cor 12:25. More important is that here, on the level of the *Great Asketikon*, Scriptural proof is adduced for a point already well made on the level of the *Small Asketikon.* Apparently Basil considered it necessary to underscore in the later stages of redaction that the solitary life is against creation as it was intended from the start.

In addition to this, Basil adds a second element, "the very character of Christ's love does not permit an individual to seek his own interests". Love is not only concerned with one's owns interests but also includes the interest and advantage of the others. The thought is already present in the *Small Asketikon* but is expanded in the *Great Asketikon*. 1 Cor 13:4 ("Love seeks not its own") is the crown testimony. It is already quoted in the SA. The expansion in the *Great Asketikon* opposes this to the solitary life which is only concerned with the "private service to individual needs" and hence is "flagrantly at war with the law of love". The Apostle, Basil adds in the redaction phase of the *Great Asketikon*, who fulfilled this law of love "when he sought not his own advantage but that of the many, that they may be saved" (a quote from 1 Cor 10:33). Paul's example and a Scriptural quotation

51 Silvas, Asketikon, 181 note 149.

serves to reinforce the point already made in the *Small Asketikon* to strengthen the opposition between the lawfulness of the cenobitic life versus the unlawfulness of the solitary life.

Tertio. "Furthermore, the individual does not easily recognize his own faults […] for he has no one to reprove him […] and […] it can easily happen to him as it is written: Woe to one alone, for should he fall there is no one to raise him up (Eccl 4:10)." This one sentence, including the quote from Ecclesiastes, comes from the *Small Asketikon*. In the GA it is considerably expanded to more than double length. The idea is introduced that the reproving should happen "with gentleness and compassion". While criticism from an enemy may help, it is carried out more adeptly by one who has sincerely loved. "For he who loves, is diligent in discipline" (Prov 13:24). And such a person is difficult to find in solitude. So here, at the level of the *Great Asketikon*, the quote from Proverbs helps to support a somewhat less direct argumentation in favour of cenobitism.

Fourthly, a somewhat more ingenuous argument is brought forward: the many commandments are more easily fulfilled by many living together but not at all by one person alone for in fulfilling one commandment another is hindered. The *Small Asketikon* gives the obvious example from Matt 25: how is the solitary to visit the sick and welcome the stranger at the same time? And where is he going to maintain the zeal to do all these things? According to Basil, a monk preferring the solitary life may end up in bypassing the greatest commandment (Mark 12:31) leading to salvation: to feed the hungry and to clothe the naked. Here Basil's argumentation and his appeal on Mark seems a bit far-fetched.

Next, a similar argument is made, using the simile of the body. The ideal, Basil says, is that all are gathered by the same purpose and thus become one body with Christ as its head. If all the members of the body are in the Spirit in harmony with one another, this is by far the best and such a united body (of cenobitic monks) is most in agreement with the Lord's dispensation. Most of the material of this section derive from the *Small Asketikon*. This also applies to the Scriptural borrowings of this section: the theme of the body with Christ as its head, the idea that "we are all members of the other" and that it is impossible for the solitary living "to rejoice with the joyful and weep with those who weep" (Rom 12:5). The introductory sentence of this section has been rephrased for the *Great Asketikon:* the idea that all are gathered "in the one hope to which we were called" (Eph 4:4) has been added.

Furthermore – another variation on the same topic – no one is sufficient of himself to receive all the spiritual charisms. In order to receive them all and to be as a community as rich as possible, a large and diverse community is necessary. In this section 1 Cor 12:8 (list of charisms) and Rom 12:6 (they are given proportionally to each one's faith) are prominently present in support of the argument. Matthew 25:18 – 25 serves as a reminder of the danger of solitary life: a solitary is burying his charism instead of rendering them fruitful for the

entire community. This section got only minimal reworking and additions, including an oblique reference to Eph 2:19).

In general a quite consistent pattern emerges: in most of the sections the bulk of the material, including the Scriptural borrowings, is already present in the *Small Asketikon*. Most of the Scriptural material nicely flows into the argumentation and much of the quotations are somehow linked to the topic in question (be it charism, the body and its head or the limitations to recognise one's own faults). Hence not too much of surprises here. In the remainder of LR 7 Basil continues his argumentation in a similar way and with more or less the same pattern of substantial basis in the *Small Asketikon* and a not very substantial contribution of later reworking. In this manner the following elements are added to the argumentation in favour of the cenobitic life over against the solitary: (1) In the cenobitic way of life it is more easy to preserve the good things given to us by God; (2) It is safer for warding off the attacks of the enemy from without; (3) It is much easier for the sinner to withdraw from his sin because he is fearing the condemnation by the others of the community; (4) Praying together in group is more effective in rendering thanks to the Lord than solitary praying; (5) Among the dangers of solitary life there is first and foremost that of self-pleasing, as there is no external judgment by one's peers.

In his isolation the solitary ascetic will never recognize his shortcomings nor his progress because he is lacking all "material" means to accomplish the commandments (e. g. how to exercise humility if there is nobody before whom he must show himself humble?). The possible counterargument that the solitary can exercise these virtues by pondering the Scriptures and following the examples found therein is countered: it is like learning how to build without ever building anything. The Lord himself demonstrated this with his own life: he did not only teach by word but also by example.

LR 7 ends with an admonition. The monastic life in community, "the dwelling together of brothers in unity" (Ps 132:2) is a stadion, an ἀγών, a contest, a continuous training and practising of the Lord's commandments. The ultimate goal is the glory of God shining through human beings. This is what the Lord meant with his exhorttaion to let your light shine to other humans in such a way that they recognise God's glory (quotation of Matt 5:16). Finally Basil refers to the examples of the first Christian communities where all the believers were of one mind and soul and held everything in common property (quotations of Acts 2:44 and 4:32). This concluding section is saturated with Scriptural borrowings and gives a grandiose finale to this long defense of the cenobitic life.

6. General Conclusions

In line with his previous writings and throughout the various stages of the genesis of the *Asketikon*, the Scriptures have been extremely important to Basil. They are much more than mere ornamentation in support of a point he would have made anyway. The Scriptures are opening an horizon. They seem not belonging to the past but appear as a source of inspiration in the present with an eye on the future. They are a continuous conversation partner of great authority that helps Basil to develop rules for the cenobitic monk to mould his life, to provide the cenobitic life with a theological foundation and to argue for its superiority over against the solitary ascetic life. In this exercise the writings of the OT are not absent but a clear dominance of the NT is visible. Our findings also point to the importance of "stock-borrowings": verses occurring quite frequently in the corpus. The relationship between *Small Asketikon* and *Great Asketikon* is, with regard to the use of the Bible, pluriform. While the latter has much more Scriptural quotations, this does not automatically lead to the conclusion that all major Scriptural material is already present in *Small Asketikon* and developed in *Great Asketikon* or, vice versa, that the importance of the *Great Asketikon* as a repository documenting Basil's ascetical use of Scriptures would be much bigger. This can only be analysed ad casum, having an eye for the difference between the subsections. Such detailed analyses, if possible together with comparisons with Basil's other monastic writings, would be the next step to comprehend better the connection between biblical exegesis and the monastic life in the mind of this great Cappadocian Father.

Appendix 1

"Stock borrowings" (3 passages or more) in the Asketikon

Jer 48:10	LR 9, LR 24, LR 34
Ez 3:18	LR 29; SR 64, SR 261
Ps 4:5	LR 37; SR 55, SR 243
Ps 7:10	SR 21, SR 59, SR 127, SR 201, SR 306
Ps 16:8	LR 5; SR 21, SR 202, SR 295, SR 306
Ps 19:11	LR 8; SR 30, SR 180
Ps 77:4	LR 6, LR 37; SR 44
Ps 112:1	LR 3; LR 4; SR 259
Ps 112:5	LR 33, LR 45; SR 214, SR 245
Ps 119:163	SR 5, SR 10, SR 11, SR 12, SR 174, SR 296
PS 123:2	LR 41; SR 277, SR 306
Job 1:22	LR Prol 4; SR 262, SR 275

Prov 13:24	LR 7; SR 4, SR 159, SR 183
Matt 3:4	LR 16, LR 22 LR 23
Matt 3:8	LR 55; SR 5, SR 7, SR 13, SR 14
Matt 5:3	LR 20, LR 30; SR 205
Matt 5:12	LR 29; SR 163, SR 175, SR 176
Matt 5:16	LR 7, LR 17; SR 195, SR 277, SR 299; Extrav. 315
Matt 5:22	LR Prol; SR 51, SR 232, SR 243, SR 267
Matt 5:23–24	LR 36; SR 40, SR 265
Matt 5:29	LR 28; SR 7, SR 57, SR 261
Matt 5:45	LR Prol; SR 179, SR 302
Matt 6:1	LR 20; SR 223, SR 291
Matt 6:2	LR 20; SR 276, SR 277, SR 282, SR 298
Matt 6:21	LR 8, LR 42; SR 206, SR 252
Matt 8:17	LR 2, LR 43; SR 177
Matt 10:10	LR 37; SR 90, SR 93, SR 168, SR 252, SR 272
Matt 11:29	LR 40, LR 43; SR 198, SR 191
Matt 12:36	SR 4, SR 23, SR 220
Matt 12:50	LR 32, LR 34; SR 155, SR 188
Matt 15:24	SR 101, SR 190, SR 302
Matt 15:26	SR 101; + Matt 15:27 SR 100, SR 212, SR 302
Matt 16:24	LR 6, LR 8, LR 41; SR 2
Matt 18:6	LR 47; SR 7, SR 64
Matt 18:15	LR 9, 36, 46; SR 3, SR 47, SR 178, SR 232, SR 293
Matt 18:16	LR 7, LR 15, LR 33, LR 36, LR 46
Matt 18:17	LR 36; SR 3, SR 9, SR 41, SR 47, SR 57, SR 232, SR 261, SR 293
Matt 18:20	LR 5, LR 37; SR 225, SR 306
Matt 19:21	LR 8, LR 9; SR 92, SR 101, SR 179, SR 205
Matt 19:21	LR Prol; SR 89, SR 256
Matt 22:39	LR 1, LR 5; SR 48, SR 163, SR 175
Matt 23:5	SR 179, SR 223, SR 247, SR 282, SR 298
Matt 25:35	LR 3, LR 7, LR 37, LR 42; SR 207
Matt 25:36	LR 7; SR 207, SR 311
Matt 25:40	LR 3, LR 34, LR 42; SR 160, SR 207, SR 284
Matt 25:41	LR 34; SR 61, SR 150, SR 255, SR 267
Mark 9:35	LR 7, LR 22, LR 30; SR 1
Mark 12:30	SR 157, SR 163, SR 276
Lk 3:8	SR 271, SR 287, SR 288
Lk 6:25	LR 17, LR 19; SR 31
Lk 9:23	LR 8; SR 119, SR 234, SR 237
Lk 12:33	LR 9; SR 92, SR 101
Lk 12:47	LR Prol; SR 45, SR 267
Lk 12:48	LR Prol, LR 4, LR 37; SR 45, SR 58, SR 236, SR 267
Lk 14:10	LR 7, LR 21, LR 22
Lk 14:33	LR 5, LR 8; SR 263

Appendix 2

Scriptural Borrowings (NRSV) occurring min. 6 times in the Asketikon

Ps 119:163: "Iniquity I hate and abhor, but I love your law."

SR 5, SR 10, SR 11, SR 12, SR 174, SR 296

Matt 5:16: "In the same way, let your light shine before others, so that they may see your good works and give glory to your Father in heaven."

LR 7, LR 17; SR 195, SR 277, SR 299; Extrav. 315

Matt 10:9 – 10: "Take no gold, or silver, or copper in your belts, no bag for your journey, or two tunics, or sandals, or a staff; for labourers deserve their food."

LR 37; SR 90, SR 93, SR 168, SR 252, SR 272

Matt 18:15: "If another member of the church sins against you, go and point out the fault when the two of you are alone. If the member listens to you, you have regained that one."

LR 9, 36, 46; SR 3, SR 47, SR 178, SR 232, SR 293

Matt 18:17: "If the member refuses to listen to them, tell it to the church; and if the offender refuses to listen even to the church, let such a one be to you as a Gentile and a tax-collector."

LR 36; SR 3, SR 9, SR 41, SR 47, SR 57, SR 232, SR 261, SR 293

Matt 19:21: "Jesus said to him, 'If you wish to be perfect, go, sell your possessions, and give the money to the poor, and you will have treasure in heaven; then come, follow me'."

LR 8, LR 9; SR 92, SR 101, SR 179, SR 205

Matt 25:40: "And the king will answer them, 'Truly I tell you, just as you did it to one of the least of these who are members of my family, you did it to me'."

LR 3, LR 34, LR 42; SR 160, SR 207, SR 284

Lk 12:48: "But one who did not know and did what deserved a beating will receive a light beating. From everyone to whom much has been given, much will be required; and from one to whom much has been entrusted, even more will be demanded."

LR Prol, LR 4, LR 37; SR 45, SR 58, SR 236, SR 267

John 6:38: "For I have come down from heaven, not to do my own will, but the will of him who sent me."

LR 5; SR 1, SR 60, SR 74, SR 137, SR 138

Acts 4:35–35: “There was not a needy person among them, for as many as owned lands or houses sold them and brought the proceeds of what was sold. They laid it at the apostles’ feet, and it was distributed to each as any had need.”

LR 34; SR 93, SR 131, SR 135, SR 148, SR 187, SR 252

1 Cor 5:6: “Your boasting is not a good thing. Do you not know that a little yeast leavens the whole batch of dough?”

LR 28, LR 47; SR 20, SR 57, SR 84, SR 86, SR 281

1 Cor 7:24: “In whatever condition you were called, brothers and sisters, there remain with God.”

SR 91, SR 100, SR 125, SR 136, SR 141, SR 147

1 Cor 10:31: “So, whether you eat or drink, or whatever you do, do everything for the glory of God.”

LR 5, LR 17, LR 20, LR 55; SR 72, SR 138, SR 139, SR 195, SR 196, SR 220, SR 223, SR 276, SR 299; Extrav. 315

1 Cor 14:40: “but all things should be done decently and in order.”

LR 21, LR 24, LR 33, LR 45; SR 72, SR 108, SR 238, SR 276

Eph 4:29: “Let no evil talk come out of your mouths, but only what is useful for building up, as there is need, so that your words may give grace to those who hear.”

LR 32, LR 37; SR 18, SR 21, SR 23, SR 108, SR 165, SR 189, SR 208, SR 220, SR 266, SR 278, SR 304

Phil 2:3: “Do nothing from selfish ambition or conceit, but in humility regard others as better than yourselves.”

LR 35, LR 43, LR 51; SR 66, SR 198, SR 291; Extrav. 315

Phil 2:8: “He humbled himself and became obedient to the point of death – even death on a cross.”

LR 28; SR 116, SR 119, SR 152, SR 172, SR 176, SR 199, SR 206; Extrav 317

2 Tim 3:16–17: “All scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness, so that everyone who belongs to God may be proficient, equipped for every good work.”

LR Prol, LR 1; SR 1, SR 95, SR 208, SR 224, SR 267, SR 298; Extrav. 314, Extrav. 318

Bibliography

Sources

Migne, P., Patrologia Graeca, Bd. 31, Paris 1885.

Silvas, A.M., The Asketikon of St. Basil the Great, Oxford 2005.

Lèbe, L., Saint Basile. Les règles monastiques, Maredsous 1969.

Wagner, M.M., Saint Basil: Ascetical Works, The Fathers of the Church, Washington DC 1950.

Zelzer, K., Basili Regula: a Rufino latine versa, CSEL 86, Vindobonae 1986.

Secondary Literature

Clarke, W.K.L., St. Basil the Great: A Study in Monasticism, Cambridge 1913.

Drobner, H.R., Lehrbuch der Patrologie, Frankfurt a.M. ²2004.

Fedwick, P.J., A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea, in: P.J. Fedwick (ed.), Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium, Toronto 1981, vol. 1, 3   19.

, Bibliotheca Basiliana Universalis: A Study of the Manuscript Tradition, Trans lations and Editions of the Works of Basil of Caesarea, vol. III: The Ascetica, Contra Eunomium 1   3, Ad Amphilochium de Spiritu Sancto, Dubia et Spuria, With Supplements to Volumes I   II, CChr, Turnhout 1997.

Gribomont, J., Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile, Bibliothèque du Muséon 32, Louvain 1953.

, Notes biographiques sur s. Basile le Grand, in: P.J. Fedwick (ed.), Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium, vol. 1, Toronto 1981, 21   48.

Voguë, A. de, The Greater Rules of Saint Basil: A Survey, Word and Spirit: A Monastic Review 1, 1979, 49   85 [1st printed as: Voguë, A. de, Les Grandes Règles de saint Basile: Un survol, Collectanea Cisterciensia 41, 1979, 201   226].

Brian J. Matz

Ascetic Readings of the Agricultural Parables in Matt 13:1 – 48 in the Cappadocians

Introduction

The agricultural parables in Matt 13 are a subject of no little amount of interest in the extant literature of the Cappadocians. This paper surveys Basil's, Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus' interpretation of these texts. The survey reveals the agricultural parables (i. e., the parables that compare the kingdom of heaven to a mustard seed, a pearl, yeast in bread dough, fish caught in a net, etc.) are read predominantly through the lens of an ascetic life. As Matthew records it, Jesus uses agricultural images to elucidate key features of the kingdom of heaven. These parables aim both to reveal, for some, and conceal, for others, the mystery of the kingdom of heaven. For our authors in this paper, the key to interpreting the parables – and thereby to reveal the mystery of the kingdom of heaven – is the ascetic life or, at least, a life lived most nearly in accordance with ascetic principles. Put another way, what the parables concealed, asceticism reveals.

There are no less than 218 citations of Matt 13:1 – 48 in the texts of Cappadocian writers in late antiquity, including Basil, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, Amphilochius of Iconium, Firmilianus of Caearea and Andrew of Caesarea. Of these 218, forty-eight are citations of the verses that explicitly mention the phrase, "kingdom of heaven" (βασιλείας τῶν οὐρανῶν, including Matt 13:11, 15, 24, 31, 33, 38 – 40, 44, 45 and 47). The phrase connects one parable to the next and thereby builds momentum for the entire pericope. The intervening verses merely offer further explanations of the parables or of the historical context in which Jesus spoke. Due to the importance of this phrase within the pericope, the paper focuses on what can be learned about Cappadocian exegesis of the agricultural parables by focusing on these forty-eight citations. Analysis of the remaining 160 citations of Matt 13:1 – 48 in Cappadocian texts will be left for my later, NTP volume on Matt 13 – 18.

The table below is a list of the forty-eight citations. Twelve of these forty-eight citations are found in Basil's writings. In just two of those does Basil mention the phrase, "kingdom of heaven". The others interpret features of the different parables. Fourteen of the forty-eight citations are found in Gregory of Nyssa's writings. In contrast to Basil, Gregory is far more concerned with the "kingdom of heaven" concept. Only in four of his fourteen citations does he discuss an element from the parables, and three of those are concerned with

just one parable: that of the good and bad seeds planted in a field. The remaining twenty-two of the forty-eight citations are found in Gregory of Nazianzus' writings. Although he cites or alludes to these verses in Matt 13 more than the others, fully half of his citations offer no exegesis of Matt 13:1 – 48 at all. These are citations in three of his poems in which he does little more than list the parables he finds in the gospels of Matthew and Mark.

Author	*Text*	*Verse(s) discussed*	*"Kingdom of Heaven" concept cited or alluded*
Basil	Prologus de fide 2	Matt 13:11	Yes
	Prologus de iudicio Dei 3	v. 11	No
	Epistulae 114	v. 24	No
	Fragmenta in Matthaeum	v. 24	No
	Fragmenta in Matthaeum	v. 33	No
	Homiliae in Hexaemeron 1.4	vv. 38 39	No
	De Spiritu sancto 1	v. 39	No
	Epistulae 159	v. 39	No
	Prologus de fide 4	v. 40	No
	Asceticon magnum I.8	v. 45	Yes
	Epistulae 150.3	v. 45	No
	In principium Prouerbiorum 16	v. 45	No
Greg. Nyssa	Contra Eunomium I.45	v. 24	No
	Contra Eunomium II.549	v. 24	No
	De anima et resurrectione	v. 24	Yes
	De or. dominica orationes V.4	v.24	No
	Orationes viii de beat. 1	v. 24	No
	Apologia in hexaemeron	v. 31	Yes
	In Ecclesiasten homiliae 2	v. 31	Yes
	In Cant. cant. homiliae XV.4	v. 38	No
	In Cant. cant. homiliae XV.13	v. 38	No
	In Ecclesiasten homiliae 2	v. 44	Yes
	In Ecclesiasten homiliae 7	v. 44	Yes
	In Ecclesiasten homiliae 2	v. 45	Yes
	Orationes viii de beat. 8	v. 45	No
	De uirginitate 18.5	v. 47	Yes
Greg. Naz.	Carmina theologica I.1.24 l. 4	v. 24	No
	Carmina theologica I.1.25 l. 3	v. 24	No
	Carmina theologica I.1.27 l. 7	v. 24	No
	Carmina theologica I.2.2 l. 376	v. 24	No
	Carmina theologica I.1.24 l. 5	v. 31	No
	Carmina theologica I.1.25 l. 4	v. 31	No

(Continued)

Author	*Text*	*Verse(s) discussed*	*“Kingdom of Heaven” concept cited or alluded*
	Carmina theologica I.1.27 l. 15	v. 31	No
	Orationes 39.16	v. 31	Yes
	Orationes 42.9	v. 31	Yes
	Carmina historica de se ipso… 1.38	v. 45	No
	Carmina historica de se ipso… 2.3	v. 45	No
	Carmina historica de se ipso… 2.7	v. 45	No
	Carmina theologica I.1.24 l.7	v. 45	No
	Carmina theologica I.1.27 l. 18	v. 45	No
	Orationes 2.98	v. 45	No
	Orationes 19.1	v. 45	Yes
	Orationes 17.7	v. 45	No
	Orationes 6.5	v. 45	Yes
	Carmina theologica I.1.24 l. 9	v. 47	No
	Carmina theologica I.1.27 l. 24	v. 47	No
	Fragmenta in Matthaeum	v. 47	Yes
	Orationes 18.5	v. 47	Yes

Thus, we have a collection of forty-eight citations that present several challenges for drawing comparisons and contrasts across the authors. They do not consider with equal attention the meaning of the phrase, “kingdom of heaven”, and the parables themselves. Also, there is no equal distribution of exegesis of each parable among our authors. While it may be tempting to craft this analysis around comparisons and contrasts of the exegetical moves by each of our authors, such would be unhelpful in light of the diversity in which our authors incorporate these texts into their writings. Thus, the paper will focus instead on the theme that reverberates clearly in each of them: the power of the ascetic life to reveal the meaning of the kingdom of heaven.

1. The “Kingdom of Heaven” in Matt 13:1–48

In this part of the article, analysis of the forty-eight citations reveals the Cappadocian writers taught the parables intended to conceal the kingdom of God. They taught concealment was necessary, for our frail human souls could not comprehend the raw beauty and purity of God. Even so, the Cappadocians are neither of one mind among themselves, nor are they of one mind even within their own body of writings.

Basil of Caesarea discusses the meaning of the phrase "kingdom of heaven" just two times in his twelve citations of the verses that contain the phrase. Of the two times, Basil explores the meaning of the phrase only in his *Prologus de fide* 2. There, Basil says, despite the fact Christ says the mysteries of the kingdom of heaven had been revealed to the apostles, their knowledge of God was incomplete.

"Even they [i.e., the disciples of Jesus], after proving themselves worthy of the Lord's choice, of living in His company, of being His Apostles, of receiving spiritual favors, and after hearing Him say to them: 'To you it is given to know the mysteries of the kingdom of heaven' after attaining to knowledge as profound as this and to the revelation of secrets withheld from the crowd, on a later occasion, with reference to the Lord's Passion itself, they, nevertheless, hear the words: 'I have yet many things to say to you, but you cannot bear them now'."[1]

In the wider context, Basil argues the knowledge of God's nature is incomprehensible to human persons, including to the apostles. He suggests knowledge and subsequent understanding of God and of God's kingdom comes in stages. Not until one reaches heaven will his or her knowledge of the kingdom be complete.

As noted earlier, Gregory of Nyssa was almost entirely concerned with interpreting the meaning of the phrase, "kingdom of heaven". Yet, he does have a diverse understanding of what the phrase means or what it should suggest to his audience. One of his concerns overlaps with that of Basil, which is to stress the unknowability of the kingdom of heaven. In his *In Ecclesiasten homiliae*, Hom. 2, Gregory explains the kingdom of God can only be expressed in parables by Jesus because exact insight is beyond the capacity of humans.

"And he [i.e., Qohelet] claims he has learnt these things: for parables and science, he says, I know, just as in the Gospel the Lord, just as he teaches those who hear him, introduces the message about the kingdom with a visual image, speaking about a pearl, or treasure, or a wedding or a seed, or yeast, or something like that; he is not saying that these things are the kingdom, but through the similarity of what is signified by them he shows his listeners in a parable some glimmer or clue to things beyond comprehension."[2]

The parables are an aid to our understanding, but even that understanding to which they lead us is incomplete. Gregory resorts merely to listing a selection of the parables of Jesus he finds in the gospels that talk about the kingdom of God. From Matt 13, he includes in his list the parables of the pearl, the treasure, the grain and the yeast. From Matt 22, he identifies the parable of the wedding

1 Basil of Caesarea, *Prologus de fide* 2 (PG 31.681; ET: Wagner, *St. Basil: Ascetical Works*, 62).

2 Gregory of Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae*, Hom. 2 (ed. McDonough/Alexander, Gregorii Nysseni Opera, V, 309; transl.: Hall, Gregory of Nyssa, 55).

banquet. One wonders why Gregory did not include in this list the parable of the good and bad seeds and the good and bad fish, for those are the only two parables he discusses in any detail elsewhere, as will be mentioned later (see Part 2 below).

Gregory offers a slightly different understanding of the kingdom of heaven in *In Ecclesiasten homiliae*, Hom. 7. Here, he is interpreting Eccl 3:5, "There is a time to embrace and a time to refrain from embracing." To Gregory, the historical context and Solomon's authorial intent suggest the passage is about embracing wisdom, and he interprets wisdom as a call to the ascetic life.

"attach yourself to high principles, so that you hasten to reach the very citadel of the virtues. […] I know as longed for treasure the one hidden in the field, not the one visible to all."[3]

Gregory's ascetic leanings begin to show through this embrace of a life oriented towards virtue. Yet, if this is embracing, refraining to embrace must then be a repudiation of vice. Indeed, this is where Gregory takes the reader, and his listing of several vices leads Gregory eventually to mention the pursuit of wealth. Gregory's ascetic reading of the "kingdom of heaven" idea in Matt 13 is now in full flower, for he then mentions the parable of the treasure in the field from Matt 13:44. That parable informs Gregory that all the treasures of this world are to be repudiated in exchange for an embrace of piety and virtue. Unfortunately, Gregory next admits, too few people recognize that a treasure is buried in the field of this world. Most people never learn to refrain from embracing vice and instead to embrace a "lofty manner of life". Thus, in *Hom*. 7, Gregory argues the kingdom of heaven *both* is not consonant with riches *and* is not easily recognized and so requires diligent seeking. At the same time, the search itself bears its own rewards. Gregory will connect Matt 13:44 with Isa 55:6 and Ps 104:3, both texts on the inherent rewards of searching out the knowledge of God, including the rewards of rejoicing and feeling strengthened in spirit.

So, in two texts by Gregory, we have seen a dichotomous picture of the kingdom of heaven. The kingdom of heaven requires yet defies searching. Parables helpfully disclose the bottomless depth to the search, while a life oriented around renunciation of wealth reveals the path an intrepid searcher must trod. Then, in *De virginitate* 18, Gregory is most explicit yet in identifying the kingdom of heaven with the daily practices of life associated with those of an ascetic.

"This also is the function of true moderation, having selected from all situations what is pure and useful, and having rejected in each case what is unsuitable and

3 Gregory of Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae*, Hom. 7 (ed. McDonough/Alexander, Gregorii Nysseni Opera, V, 399 400; transl: Hall, Gregory of Nyssa, 116 117).

useless, to put it back into the common life of the world which is called the sea in the parable."[4]

Perfect freedom, Gregory tells us, is found in total control of the passions, in living "moderately" (σωφροσύνης). The virgin life is but one example of this. It is not about merely avoiding marriage, but it is about the control of lust and desire. Gregory connects this ascetic ideal to Matt 13:47, the parable about separating the good and bad fish. According to Gregory, the good fish are rescued from the sea, which seems to be a reference to common humanity, while the bad fish are drowned in it. This explanation of the parable leads Gregory to consider other passages that refer to things either being rescued or drowning in a sea, and he finds two of them. He recalls Ex 14, the drowning of the Egyptians and the rescue of the Israelites, and Ps 68:2–3, David's plea for deliverance from "drowning" in the difficulties of this life. Thus, the fish parable is about selecting what is pure and useful from what is unsuitable and useless. The kingdom of heaven, then, is achieved by those who not only recognize the distinction but select the pure and useful things accordingly. The ascetic life is best attuned to these distinctions and so is the epitome of the kingdom of heaven.

We turn finally in this first part of the paper to a consideration of the few places in Gregory of Nazianzus' interpretation of Matt 13 where he comments on the meaning of the phrase, "kingdom of heaven". Three such passages are particularly instructive. In two of them, Gregory presents a triumphalistic view of the kingdom of heaven. In *Or.* 18.5, a funeral panegyric for his father, Gregory alludes to Matt 13:47 (again, the parable about the fish). He writes that his father and, indeed, all people of faith, are caught by God in a net of salvation: "all must come into the great net of God, and be caught by the words of the fishers, although some are earlier, some later, enclosed by the Gospel."[5] From this interpretation, it is clear the kingdom of heaven is to be identified with the collection of believers in God. Some come early, Gregory writes, and some come late into the net. Yet, God will eventually catch all who are to be believers.

This same sentiment is echoed later in even more triumphalistic terms in *Or.* 42.9, his parting address to those gathered at the Council of Constantinople (381). Gregory argues the kingdom of heaven is a reality present in the quantity of believers in God in this world.

"[S]ince man must needs fall short of what is worthy, I ask of you, as approaching it most nearly, piety, the wealth which is common to all and equal in my eyes, wherein the poorest may, if he be nobleminded, surpass the most illustrious […] Prepare the

4 Gregory of Nyssa, *De virginitate* 18 (ed. Aubineau, Grégoire de Nysse. Traité de la virginité, 478 80; transl. Callahan, St. Gregory: Ascetical Works, 59).

5 Gregory of Nazianzus, *Or.* 18.5 (PG 35.992; transl. Browne/Swallow, Select Orations of St. Gregory Nazianzen, 256).

way of my people, and cast away the stones from the way, that there may be no stumbling block or hindrance for the people in the divine road […] Among whom are [you] also called to be saints, a people of possession, a royal priesthood, the most excellent portion of the Lord, a whole river from a drop, a heavenly lamp from a spark, a tree from a grain of mustard seed, on which the birds come and lodge."[6]

The group he identifies here as "purposeful" and "noble-minded" are likened to the mustard seed parable in Matt 13:31. Such followers of Jesus are always counted as few, at first, but eventually they will grow very large in size. Gregory then connects his interpretation of the mustard seed parable to three other analogies he finds in the scriptures. He recalls God's promises to the Israelites, "Must you always be in trouble and dwell in tents, while those who vex you rejoice exceedingly?" The Israelites were not supposed to suffer as a small, persecuted group forever. It was always the intention of God that they would grow into something far greater.[7] He also thinks of a spark of fire that lights a heavenly lamp[8] and then of a drop of water that eventually makes its impact felt in a large river (cf. Ps 73:6). This then allows Gregory to say to the folks gathered at the council they should not place stumbling blocks in the way of people coming to the church. Gregory does not list the stumbling blocks he has in mind, but the content of the rest of the oration suggests he is referring either to the council members' internal squabbles or to their lack of commitment to Nicene theology, or to both. Believers in God should be shown how to lead a noble-minded life on earth and, thus, make their way to heaven all the more easily.

One further alternative for the identification of the kingdom of heaven, and one that most nearly approaches Gregory's ascetic ideals, is the interior comprehension of God. Gregory says this in *Oration* 6.5 in commenting on Matt 13:45, the parable of the pearl.

"This is what I offer to God; this do I dedicate, my sole remaining possession, my sole wealth […] for all I once had I have taken the pearl of great value and become a rich merchant, or rather, hope to be such, trading things small and altogether corruptible for the great and everlasting; […] I cling to the Word alone."[9]

To my mind, this is the most interesting, ascetic reading of the kingdom of heaven phrase among the Cappadocians. It makes sense in this context in which Gregory is seeking to restore order in the church of Nazianzus after a split between his father and a local community of monks over his father's signing a *homoiousion* creed.[10] Gregory tells the monks he has returned from

6 Gregory of Nazianzus, *Or*. 42.9 (PG 36.469; transl. Browne/Swallow, Select Orations of St. Gregory Nazianzen, 389).

7 Cf., e.g., Ex 19:4 6, Josh 1:1 6.

8 It is not clear to what Gregory refers, but perhaps this a reference to the menorah, Ex 37:17 24.

9 Gregory of Nazianzus, *Oration* 6.5 (PG 35.728; transl. Vinson, St. Gregory of Nazianzus: Select Orations, 7).

10 McGuckin, St. Gregory, 111 113, 132 133. Gregory refers to the incident in his panegyric on

Pontus and broken his self-imposed silence to give this sermon. Giving this sermon is his giving up one good thing for a far better thing. The far better thing seems to be proclamation of the scripture as a devotee of the Logos for the benefit of the congregation. Gregory says offering a sermon to the congregation, "rather, to God", is "a gift purer than gold, more valuable than precious stones [...]". Giving up the good thing of ascetic silence for the better thing of proclamation is compared to the merchant who sells all he has and gains the pearl of great worth. Gregory says the following about this devotion to the word and the Word,

"I make it the partner of my whole life and my good counselor and companion, and my guide on the road to heaven and my eager confederate; and because I reject all gratification here below, this is what, after God, or rather, in addition to him, receives all my outpoured affection; for it is the Logos, he alone, who through our mind makes God accessible to us and through whom God is apprehended in his truth and is cherished and grows within us."[11]

It seems ascetic retreat is good, but proclamation of the scriptures to know the Logos and, thus, to know God, is even better. To be with God alone is good; to bring along others into the experience is even better. And so, asceticism, even when it is comparatively less significant to preaching, provided the lens through which Gregory understood the kingdom of heaven idea.

In review, the citations of Matt 13 in the Cappadocians elucidating the kingdom of heaven idea reveal the influence of asceticism. Basil identified the kingdom of heaven as an intimate knowledge of God, which we can only experience in stages over the course of life. Gregory of Nyssa agreed we are incapable, by virtue of our limited, intellectual capacities, to know the kingdom. Parables are an aid to our incapacity inasmuch as they continue both to reveal and to conceal the inherent nature of the kingdom. That is why he argued a life oriented towards virtue, renunciation of wealth and moderation of desire is even better for comprehension of the kingdom. Finally, Gregory of Nazianzus' triumphalistic language reveals his understanding that the kingdom of heaven is the collection of believers in God (those alive then and at all points in history). Even so, membership in the kingdom is best expressed in a life of devotion to heaven's riches as opposed to earthly affairs, particularly ecclesiastical politics. Also, he is aware that his own calling to preach and to train his congregants in this way of life is best understood when it is set in tension with the practice of silence and retreat into philosophy he seemed also quite dearly to love.

In the next part of the article, which is an examination of the Cappadocians'

his father in *Or.* 18.18 (PG 35.1005 06), and it was likely the occasion for Gregory's delivery of *Or.* 6 (Calvet Sebasti, Gregoire de Nazianze: Discours 6 12, 20 78).

11 Gregory of Nazianzus, *Oration* 6.5 (PG 35.728; transl Vinson, St. Gregory of Nazianzus, 7).

asceticism-inspired readings of the agricultural parables, the second half of the paper's argument is to be proven. The life of an ascetic, or at least the life of one who incorporates ascetic practices, is ideally suited to reveal the mystery that is the kingdom of God.

2. Interpreting Matt 13's Agricultural Parables

This second part of the article turns to an examination of the parables themselves rather than strictly those passages in which our authors offer some insight into their understanding of the phrase, "kingdom of heaven". Of the six agricultural parables in Matt 13, three are considered at some length by our authors – the parables of the good and bad seeds, the mustard seed and the pearl. The other three parables are mentioned only one or two times each, and even then there is little sophistication in their exegesis.[12] Thus, in this second part, the paper focuses on the parables of the seeds, the mustard seed and the pearl.

The parable of the good and bad seeds is interpreted by Basil and Gregory of Nyssa to be about good and bad doctrine in the church. This is unsurprising when it is revealed the five times both authors discuss the parable are exclusively within polemical contexts. For example, Basil, in *Epistulae* 114,[13] and Gregory, in *Contra Eunomium II* §549, identify the good seed as right doctrine, which has been passed down in the Church from Jesus through the apostles, and which has been corrupted by the bad seed of erroneous doctrine. Basil's letter is addressed to a certain Cyriacus, whom he encourages to be faithful to the teaching of Nicaea and especially to its reverence for the dignity of the Spirit. It seems Basil is concerned with the influence of Pneumatomachians upon Cyriacus. Gregory writes against Eunomius, and in the text in which he cites Matt 13:24, he takes Eunomius to task for believing that God placed within human persons, as a seed which germinates, the capacity to do divine things. Eunomius apparently believed this was how God goes about saving us. Specifically, Eunomius is said by Gregory to have argued the capacity of Adam to name animals reveals God implanted within humans the capacity (otherwise possessed only by God) to comprehend the nature of things and so to name them. Gregory responded by

12 E.g., the parable of the yeast is mentioned in Basil, *Fragmenta in Matthaeum* (Corderius, Symbolorum in Matthaeum, 485). The parable of the treasure in the field, mentioned in Gregory of Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae* 7 (ed. McDonough/Alexander, Gregorii Nysseni Opera, V, 399 400), was already discussed above. Similarly, the parable of the good and bad fish ment ioned in Gregory of Nyssa, *De virginitate* 18 (ed. Aubineau, Grégoire de Nysse. Traité de la virginité, 478 480) was discussed above. I mean by "little sophistication" the fact that the patristic author is not interested in interpreting the parable within its own context or in ex plaining the significance of this or that agricultural image. Instead, the author has merely recalled the parable's agricultural image to ornament an unrelated point in an unrelated context.

13 Basil of Caesarea, *Epistulae* 114 (Deferrari, Saint Basil: The Letters, Vol. II, 19).

pointing out the Genesis narrative supports no such idea and it is lunacy to think otherwise. If it were so, Adam should have brought that "seed" (of the power to identify the nature of a thing and so name it) to fruition right away, but he did not. In fact, he had to wait until God ordered him to do it. So, there is no proof in the text God plants the seed of knowing the nature of a thing within us – not in Adam, nor in anyone else. It is then Gregory connects his criticism of Eunomius' idea to the Matt 13:24 parable. The only "seed" planted here is the bad seed of Eunomius' teaching.

"Just as things which now grow out of the ground persist from the first creation for ever in their seminal succession, [...] [the teaching of Eunomius should have been in the world from the beginning]. Since however that was not there at the first, for none of the earlier people, down to the present, uttered such a thing before you, clearly a rogue and deviant seed has sprung up of a kind of darnel, not one of those good seeds which, as the Gospel says, God cast into the field of our nature."[14]

The kingdom of God is right teaching in the church, which is small and not fully formed in the beginning but which grows "according to its nature" given it by God. In the kingdom are bad seeds like Eunomius whom Christians must learn to recognize and to expose.

In other texts, Basil and Gregory of Nyssa liken the good versus bad seeds not to doctrine but to the ascetical life. In a Basilian catena fragment on Matt 13:24, the good seed is identified as reason, and the bad seed is worry.

"A lily in the midst of thorns, that is, without distraction and also without worry and anxiety in the midst of many worries. For the thorns mean times of worrying, which suffocates the good seed of reason. However, if the soul, having been compared to the lilly, does not care for its ornateness and beauty and purity, and its natural shine excites and withers, it will be the hay of the field handed over to the fire."[15]

Reason is like beautiful lillies in the field amidst thorns. If you are not careful with protecting its beauty, it will wither away and be sent to the fire with the rest of the thorns in the field. Protecting the beauty of reason is accomplished by avoiding worry. Arguably, that is accomplished through a life of detachment and contentment, which is best learned by ascetical practices.

Gregory of Nyssa, in *De anima et resurrectione*, expands this idea of the protection of the good seed of the soul by ascetic practices. Macrina responds

14 Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium II* §549 (GNO 1, 387; Karfiková/Douglass/Zachhuber/Hall, Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II, 183).

15 Basil, *Fragmenta in Matthaeum* (Corderius, Symbolorum in Matthaeum, 254; translation mine): κρίνον ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, τουτέστιν, ἀπερίσπαστος καὶ ἀμέριμνος ἐν μέσῳ τῶν πολυφροντίδων, καὶ πολυμερίμνων. τὰς γὰρ βιωτικὰς φροντίδας δηλοῦσιν ἄκανθαι, οἷς καὶ τὸ καλὸν σπέρμα τοῦ λόγου συμπνίγεται. εἰ δὲ ἡ ψυχὴ παραβαλλομένη τῷ κρίνῳ μὴ φυλάξῃ τὴν εὐκοσμίαν καὶ τὴν εὔχροιαν καὶ καθαρότητα, ἀλλ' ἐκπέσῃ τῆς φυσικῆς λαμπρότητος, καὶ ξηραν θείῃ, χόρτος ἔσται ἀγροῦ τῷ πυρὶ παραδιδόμενος.

to Gregory's inquiry for scriptural proof that the soul can be led to produce virtue. This parable is the key to her argument.

"If, then, it is necessary for us to draw some support for our opinion from the teaching of the Gospel, it would not be amiss to consider the parable of the weeds [… the parable is recounted …] We think that here, with the good seeds, scripture refers to the impulses of our soul, each of which, if it works only for good, produces entirely a harvest of virtue. However, when sin is sown in among these in connection with our judgment of the good, that which is completely good in its own nature is obscured by the treacherous seed growing with it."[16]

To Macrina, the good seeds are the impulses of our soul which are capable, when directed towards the good (i.e., God), of producing virtue. The bad seed is sin, which is construed as a confusion of our judgment of what is, in fact, good. So, the soul's desire for the good, while not natural to us, was placed within us by God. We have been made capable of following that desire rather than the passions. Although Gregory does not say it explicitly, it seems he has in mind several "seeds". There is the seed of the Good, which is sown into every person and capable of growing. That happens only if the good seed of a soul's desires are not inter-mixed with the bad seed of sin. These latter two seeds, then, it seems compete for our understanding of the seed of the Good – the former by trying to follow it, the second by keeping us from recognizing it. So an otherwise good seed of "anger" could be directed towards the Good and produce courage, but, if mixed with sin, would tend toward irrationality. Similarly, fear could lead to the virtue of obedience, cowardice could lead to the virtue of caution, and love could lead to affection for truth, if rightly directed towards the Good. Thus, the kingdom of heaven is a daily struggle of separating the plants of the good seeds from the plants of the bad seed of sin.

Gregory connects the ascetic ideal of being at rest also with the mustard seed parable in his *Apologia in hexaemeron*. After dispensing with a stereotypical disclaimer that he is insufficient to the task of resolving the seeming contradictions in the creation narratives to every hearer's satisfaction, he recalls that Basil had earlier written quite famously on these texts. He recalls also that Basil's teaching was so good as to have, in fact, made more clear both the meaning of the texts and the authorial intent of Moses. Gregory goes on to stress that Basil's example of good teaching is like a mustard seed that grows into something great because it was rooted in a "lofty philosophy" (φιλοπονωτέρας θεωρίας), or Christianity. Quoting Gregory,

"It [i.e., Christianity] increases in the heart through cultivation so that in every place its teaching spreads on all sides; in place of branches it imparts dogmas and piety which reach on high so that lofty, sublime souls which the Gospel calls birds of heaven can nest in its great branches. The nest resembles the soul; having assented to what it

16 Gregory of Nyssa, *De anima et resurrectione* (PG 46.54; Callahan, St. Gregory, 223 224).

seeks, the restless mind's instability whose flight can easily be deceived now rests within itself."[17]

Thus, the mustard seed, like the good seeds of Matt 13:24 ff., grows and becomes a place of rest for one's soul when it is nurtured by good teaching and doctrine. Therefore, it behooves the follower of God to be both aware of oneself as a good seed on account of his or her practice of piety and aware of the dangers of bad doctrine waiting to snatch him or her away. Holding fast to good teaching and doctrine enables the ascetic-oriented individual to recognize the difference.

The parable of the pearl also was the subject of much discussion in the texts of our authors. Yet, it should be noted, there was little agreement on just what the pearl was. Three texts say the pearl should be identified with Christ (Basil, *Asceticon magnum I* 8; Gregory of Nazianzus, *Ors*. 2.98 and 17.7), one says it is salvation (Basil, *Epistulae* 150.3), one says it is the ascetic life (Gregory of Nazianzus, *Or*. 19.1) and yet another identifies it with the office of preacher (Gregory of Nazianzus, *Or*. 6.5). Three of our texts say it is necessary to renounce or to detach oneself from the world in order to find the pearl (Basil, *Asceticon magnum I* 8 and *Ep*. 150.3; Gregory of Nazianzus, *Or*. 2.98). One text says belief in Christ is the pre-requisite (Gregory of Nazianzus, *Or*. 17.7).

Despite these different ideas both about the pearl and about the manner in which it is acquired, all but one of the six texts that discuss this parable read it through an ascetic lens.[18] Basil's two texts fit within a wider social ethic of detachment from wealth that we find in several other of his homilies.[19] In fact, in *Asceticon magnum I* 8, Basil says possession of the pearl, which is Christ, requires renunciation of the world, its possessions, its titles and whatever authority one has acquired.[20] His *Ep*. 150.3 similarly praises renunciation of the world's goods. Basil wrote the letter in the name of a young man working at his hospital, the *Basileia*, to that man's older friend, Amphilochius (later, of Iconium).[21] Basil described life at the hospital and what it is teaching the young man. On the subject of possessions, Basil writes that it is enough merely to have one tunic, but one is to have the mindset of a willingness to part even with

17 Gregory of Nyssa, *Apologia in hexaemeron* (PG 44.64; transl. McCambly, Gregory of Nyssa: Hexaemeron, The Gregory of Nyssa Homepage, http://www.sage.edu/ faculty/salomd/nyssa, accessed Sep 20, 2011).

18 The one text that does not, Gregory of Nazianzus, *Or*. 17.7, is about proving Christ is as much a stumbling block to the non Christians as he is a pearl to the Christians. It fits the context in which Gregory calls upon the Nazianzen residents to obey the law and to recognize there is one standard of the law (be it human law or the divine law of faith in Christ) applied equally to all.

19 Cf. Basil of Caesarea, *Hom*. 6, *Hom*. 8 and *Hom*. 21.

20 Basil, *Asceticon magnum I* 8 (PG 31.937; Wagner, St. Basil: Ascetical Works, 255).

21 Basil, *Ep*. 150 (Deferrari, Saint Basil: The Letters, Vol. II, 361 371). The *Basileia* was actually much more than a hospital. It also included a martyrium and a *xenodocheia*, which was an inn for pilgrims traveling to the martyrium. The *Basileia* is the principal subject of Daley, Building a New City.

that. Several proofs are given from the Bible. Basil connects Matt 13:45 first to Luke 3:11, where John the Baptist says he who has two tunics ought to give one away to him who has none, and then to Matt 10:9–10, where Jesus sends out the seventy instructing them only to have one tunic.

Gregory of Nazianzus offers a similar observation about the parable of the pearl in *Or.* 2.98–100. There, he writes that, unless one is content with less and, more to the point, content with a life of hardship, it will not be possible to experience Christ as the pearl of great worth.

"Who is the man who has never, by experience and contemplation, traversed the entire series of the titles and powers of Christ, both those more lofty ones which originally were His, and those more lowly ones which He later assumed for our sake, namely: God, the Son, the Image, the Word, [… additional titles for Christ given …] *the Pearl* [… more titles given …] who is the man who hearkens, but pays no heed, to these names so pregnant with reality, and has never yet held communion with, nor been made partaker of, the Word, in any of the real relations signified by each of these names which He bears? […] Let others sail for merchandise, I used to say, and cross the wide oceans, and constantly contend with winds and waves, to gain great wealth, if so it should chance, and run great risks in their eagerness for sailing and merchandise; but, *for my part, I greatly prefer to stay ashore and plough a short but pleasant furrow*, saluting at a respectful distance the sea and its gains, *to live as best I can upon a poor and scanty store of barley bread*, and *drag my life along in safety and calm*, rather than expose myself to so long and great a risk for the sake of great gains" (Emphasis mine).[22]

There is a correlation between a life of self-imposed suffering and the humility of Jesus. To know Jesus, to experience him as the many titles ascribed to him in the scriptures, requires living as nearly to the poverty that he knew.

Likewise, in Gregory's *Or.* 19.1, an oration directed to the local tax official, Julian, the ascetic life is explicitly called the pearl of great worth.[23] Being dead to the world (i. e., the selling of all one's possessions) and to live a life "hidden in Christ" is the pearl. Gregory wrote it is "trading the earthly and ephemeral for the abiding riches of heaven. This is the pursuit that offers the highest reward and the greatest security, *at least for those with understanding*" (emphasis mine).[24] It seems the life of an ascetic or of one who has detached himself or herself from possessions is not enough. Also required is understanding, which seems to refer to a spiritual sensitivity to the call of God on one's life. It takes spiritual understanding to recognize the ascetic life is the pearl of great worth. That this is so is suggested by what Gregory says next.

"Failing it, I intended to persevere in leaving episcopal thrones to those eager for them and to remain a child and a student all my life long until I had rinsed away the

22 Gregory of Nazianzus, *Or.* 2.98 100 (PG 35.500; Browne/Swallow, Gregory of Nazianzus, 224).

23 Gregory of Nazianzus, *Or.* 19 (PG 35.1044). Cf. Holman, Taxing Nazianzus.

24 Gregory of Nazianzus, *Or.* 19.1 (PG 35.1044; Vinson, St. Gregory of Nazianzus, 95).

taste of bitter doctrine with the sweet. This is one reason for my philosophy, or foolishness, and the first."[25]

Gregory had wanted to avoid the bishop's office in Nazianzus and so had fled the city to embrace the simple ways of his student days and to re-encounter God.[26] Also, he claims to have had a second reason for embracing the ascetic life: to train others to be still, to be silent, which he did by example. So, it seems a middle ground between asceticism and bishop's affairs is the life of a pastor who trains his people by word and deed to engage in ascetic practices.[27]

To sum up this second part, the parables of the good and bad seed, of the mustard seed and of the pearl each disclose a role for asceticism in clarifying the understanding of the kingdom of heaven. When Basil and Gregory of Nyssa comment on the parable of the seeds and compare them to good versus bad doctrine, it is a right-ordering of one's life that facilitates making the distinction. They are even more explicit when, outside the contexts of doctrinal controversies and instead in pastorally-oriented texts, they compare the seeds to reason versus anxiety or reason versus passion. Likewise, the parable of the pearl was identified in different contexts with different things – either as Christ or as salvation – but in every case its acquisition was said to be dependent on a renunciation of the world, detachment from worldly riches, even an embrace of a life of hardship.

Summary

The preceding survey of the forty-eight citations in the writings of Basil, Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus has revealed a wholly inconsistent approach to interpreting both the phrase "kingdom of heaven" and the agricultural parables themselves. Still, there are some trends that emerge from the data which is instructive as this research moves forward in the project of producing an NTP volume on Matt 13 – 18. First, there are asceticism trends. None of our authors say "be celibate", "eat less", "sleep less", "pray more", etc. There is no practical advice in these texts whatsoever, which may seem surprising since such advice is given elsewhere in texts written by these authors. One thinks of practical advice about detachment from wealth in Basil's *Hom.* 8 and Gregory of Nyssa's homily, *Contra usurarios.* Also, Gregory of Nazianzus praises many ascetic practices in his *Oration* 8, "On Macrina".

25 Gregory of Nazianzus, *Or.* 19.1 (PG 35.1044; Vinson, St. Gregory of Nazianzus, 95).

26 Gregory of Nazianzus, *De vita sua* ll. 265 437 (PG 37.1048 1059); ibid., *De rebus suis* ll. 261 306 (PG 37.988 992; McGuckin, St. Gregory of Nazianzus, 101 103, 399; Reuther, Gregory of Nazianzus, 145; Van Dam, Becoming Christian, 172).

27 See above, pp. 274 275.

Instead, in the texts of this study, our authors write with much broader strokes, encouraging their audiences to be detached or to renounce the world. Gregory of Nazianzus comes closest to giving practical advice when he exhorts his audience to be open to a harder life. Most often, they point to particular examples of asceticism such as their own lives or the life of someone perhaps known to the audience. Basil lifts up the example of Amphilochius and Gregory of Nazianzus lifts up the example of his own father.

This inclination towards giving general exhortations or employing personal exempla in terms of asceticism, as opposed to encouraging concrete practices, confirms, in my view, why they also construe the kingdom of heaven in terms of personal devotion instead of, say, social reform. It seems also to confirm why they felt ascetical practices were best for comprehending the kingdom of God in the first place. As a life of devotion, ascetic practices best illuminate the personal transformation of which the Cappadocians believed Jesus spoke when he taught about the kingdom of God in Matt 13.

Finally, on the exegetical front, it is noteworthy that discussion of Matt 13:33, the parable of the yeast mixed into dough, is almost entirely absent in our authors. Of the 218 citations of Matt 13:1 – 48, verse 33 is cited one time only. This lack of citation strengthens the argument for an ascetic-inspired exegesis of Matt 13. The yeast, a small thing, is supposed to transform the dough, a much bigger thing. The parable does not lend itself easily to any exposition of detachment, renunciation or of personal devotion. Thus, perhaps we can learn not only from the citations of Matt 13 we do find in our authors' texts, but also we can learn from what we do not find.

According to Jesus, the parables helped to conceal the nature of the kingdom of heaven, for its beauty and purity is far too bright for our comprehension in this life. Nevertheless, according to the Cappadocians, ascetic practices reveal across the span of one's life that the kingdom of heaven is nothing less than the orientation of one's soul to God.

Bibliography

Aubineau, M. (ed.), Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. Sources chrétiennes. Vol. 119. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.

Browne, C.G./Swallow, J.E., Select Orations of St. Gregory Nazianzen, Nicene and Post Nicene Fathers, Second series, Vol. 7, Peabody, MA, 1995.

Callahan, V.W.St., Gregory: Ascetical Works, Fathers of the Church, Vol. 58, Washington DC, 1967.

Calvet Sebasti, M. A. (ed.), Gregoire de Nazianze: Discours 6 12, Sources chrétiennes, Vol. 405. Paris 1995.

Corderius, B., Symbolorum in Matthaeum tomus alter, quo continetur catena graecorum Patrum triginta, graeca et latina. Toulouse 1647.

DALEY, B., Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy, in: Journal of Early Christian Studies 7, 1999, 431 61.

DEFERRARI, R.J., Saint Basil: The Letters, Vol. II, Loeb Classical Library, London 1928.

HALL, St. (ed.), Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies, Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa, St. Andrews, 5 10 September 1990, Berlin 1993.

HOLMAN, S., Taxing Nazianzus: Gregory and the Other Julian, in: Studia Patristica 37, 2001, 103 109.

KARFIKOVÁ, L./ DOUGLASS, S./ ZACHHUBER, J./HALL, S.G., Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: An English Version with Supplemental Studies, Leiden 2007.

MCDONOUGH, J./ALEXANDER, P. (ed.), Gregorii Nysseni Opera, V: In Inscriptiones Psalmorum, In Sextum Psalmum, In Ecclesiasten Homiliae. Leiden 1986.

MCGUCKIN, J.A., St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography, Crestwood, NY, 2001.

REUTHER, R., Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher, Oxford 1969.

VAN DAM, R., Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia, Philadelphia 2003.

VINSON, M., St. Gregory of Nazianzus: Select Orations, Fathers of the Church, Vol. 107, Washington DC, 2003.

WAGNER, M.M., St. Basil: Ascetical Works, Fathers of the Church, Vol. 9, Washington DC, 1950.

David Brakke

Reading the New Testament and Transforming the Self in Evagrius of Pontus

Evagrius Ponticus was among the most original and influential theorists of the ascetic life in ancient Christianity. He was also a creative and careful exegete of the Bible. And yet, although Evagrius cites and alludes to the New Testament frequently, he displays little explicit interest in the relationship between asceticism and exegesis of the New Testament, and his surviving works suggest that he devoted practically no energy to sustained commentary on New Testament texts, especially in comparison to his work on books of the Old Testament. In making these observations, I might contribute to certain stereotypes about Evagrius that are unproductive or simply wrong. For example, no less an authority on early monasticism than Terrence Kardong writes in a footnote,

> "For better or worse, Evagrius starts with Neoplatonic theory, not Scripture. That does not mean he is unbiblical. It just means that Evagrius (and Cassian) sometimes writes for pages without mentioning Jesus Christ."[1]

There are several problems with this statement: for example, it is not clear how the son of a country bishop in Pontus could have "started with" Neoplatonism rather than Scripture. Certainly it is not true that Evagrius writes for pages (whether in medieval manuscripts or in modern printed editions) without mentioning Christ, and besides, should being "biblical" be reduced to mentioning Christ? After all, Evagrius's writings are often dense with biblical language and allusions that only someone deeply familiar with the Bible could have composed or readily understood.

Closer to the question of the New Testament, Pierre Hadot characterized Evagrius's thought as foreign to that of the Gospels. When Evagrius defines "the kingdom of heaven" as "the soul's freedom from the passions, along with true knowledge of things that exist", Hadot comments, "We find how great is the distance separating such speculations from the evangelical spirit". Rather than adhering to the Gospels' eschatological message, Evagrius interpreted the kingdom of heaven "in a highly personal way". Hadot is willing, however, to call the thought of Evagrius and his monastic successors "Christian" because they emphasize humility, penitence, obedience, and God's grace.[2] This

1 Kardong, Pillars of Community, 21 n. 21.
2 Hadot, Philosophy as a Way of Life, 136 140.

position goes astray on at least two counts. It fails to realize that Evagrius's thought includes a robust eschatology that draws extensively on that of the New Testament, and it faults Evagrius for something characteristic of almost every Christian intellectual starting with Clement of Alexandria – that is, a turn away from apocalyptic eschatology and toward contemporary philosophy as the underlying pattern of thought through which Christian symbols and themes are understood.

If the characterization of Evagrius as being philosophical at the expense of being biblical is problematic, he nonetheless shows little interest in the guiding questions of this volume. That is, he finds no reason to use the New Testament to constitute asceticism, to defend it, or to critique it. New Testament passages that depict Jesus and his disciples as engaged in non-ascetic behaviors, or that recommend marriage and the bearing of children, or that denounce ascetic behaviors do not seem to trouble him, for he does not mention them, much less try to defuse them. In turn, the classic passages that support the ascetic life, such as 1 Corinthians 7, do not appear to have engaged his attention. When he writes exegetical commentary, he does so on Old Testament books, particularly the Psalms and the books of Solomon. So maybe he does lack something of what Hadot calls "the evangelical spirit".

The problem with these lines of analysis, however, is that we tend to know what "the evangelical spirit" is – for example, it is eschatology – or what being "biblical" looks like – for example, it means talking about Jesus Christ – or what "Christianity" is – for example, it consists of penitential humility and reliance on God's grace – and then we measure Evagrius against that standard and find him wanting. Instead, we should start with Evagrius's own definition of Christianity and try to ascertain his understanding of what it means to be biblical or to follow "the evangelical spirit". In this essay I make such an attempt in three parts. First, I argue that Evagrius defines Christianity as a body of teaching with three aspects, a definition that can be understood as "ascetic" but does not apply solely to the monastic life. Second, I consider his general mode of reading the Scriptures and argue that, although he uses terms like "narrative" and "allegory", he lacks a systematic method of interpretation and instead sees reading as a form of self-transforming contemplation. Finally, I turn to the New Testament in particular and find that Evagrius does not give the New Testament any special status, but rather privileges the Psalms and wisdom literature for close exegetical attention. Still, Evagrius frequently contrasts Christ favorably with Moses and sees Christ's life as paradigmatic for the monk, who does follow a lifestyle superior to that of other Christians.

1. What is "Christianity"?

In the *Praktikos*, addressed to a monk named Anatolius, Evagrius defines Christianity as "the doctrine of Christ our Savior. It is composed of the practical, the natural, and the theological".[3] He thinks of Christianity not primarily as a set of practices or as a set of rituals or as a community or as a creed – although it may include these – but as a body of teaching that comes from Christ. Evagrius, like other fourth-century authors, inherited the threefold division of Christian teaching into *praktike, physike*, and *theologike* from Origen, who correlated the three ascending areas of ethical training, knowledge of the natural world, and contemplation of God with the three books of Solomon: Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs.[4] In his *Scholia on Proverbs*, Evagrius repeats this correspondence of the books of Solomon with the three divisions of what he calls "the entire argument (πραγματεία) according to Scripture".[5] Origen, of course, was adapting a traditional division of the philosophical curriculum into ethics, physics, and metaphysics,[6] but I doubt that by Evagrius's time we can label this scheme "philosophical" as opposed to "Christian". Evagrius does not know a philosophical division that he subsequently lines up with the books of Solomon: he just knows that the books of Solomon reflect the basic divisions of Christ's doctrine.

Evagrius's three areas of knowledge certainly function as a scheme for the monastic life – that is, the monk progresses from one area to the other – but they are more basic than that: that is, they really are the fundamental divisions of Christianity itself. Already in his *Letter on Faith*, written around 380 in Constantinople and thus well before he became a monk, Evagrius states that Christ

> "revealed the teaching that consists of the practical, natural, and theological, through which the soul is nourished and prepared even now for the contemplation of realities."[7]

So again, Evagrius envisions Christianity as a body of teachings with three divisions, an understanding that does not necessarily correspond either to how other Christian theologians of his day or ours might define their tradition or to how modern scholars of religion might define a "religion". Evagrius's definition of Christianity may be characterized as "ascetic" to the extent that particularly the first area of knowledge, the practical, concerns a disciplined regime of self-perfection for the attainment of virtue.[8]

3 Prakitkos 1 (trans. Sinkewicz, Greek Ascetic Corpus, 97).
4 Origen, *Commentary on Song of Songs* Prol.3.
5 *Scholia on Proverbs* 247 (Géhin, Scholies aux Proverbes, 342).
6 Hadot, La division des parties.
7 Ps. Basil, *Letter* 8.4 (trans. Sinkewicz, Greek Ascetic Corpus, 249, alt.).
8 An understanding of "asceticism" that is basically that of Weber.

Addressing the monk Anatolius in the *Praktikos*, Evagrius maps the Christian life in terms of mastery of these three areas of knowledge. As Hadot noted, the Christian has reached "the kingdom of heaven" when he has achieved "the soul's freedom from the passions, along with true knowledge of things that exist", and he will have attained "the kingdom of God" when he possesses "knowledge of the holy Trinity, coextensive with the structure of the intellect and surpassing its incorruptibility."[9] The kingdom of heaven, then, indicates mastery of both practical and natural knowledge; the kingdom of God, mastery of theological knowledge. The monk starts out as a *praktikos*, an ascetic practitioner, seeking the freedom from the passions that will enable him to make progress as a *gnostikos*, a gnostic who is gaining knowledge of the created order and of God. It is not entirely wrong to see these two roles, ascetic practitioner and gnostic, as sequential, but it is not really correct either. The gnostic never ceases to be engaged in the ascetic practitioner's struggle for virtue and freedom from the passions, and elements of natural and theological *gnosis* pop up even in Evagrian works that are clearly meant for the ascetic practitioner.[10]

Once again, however, Evagrius's vision is not exclusively monastic, for this scheme as well appears in his pre-monastic *Letter on Faith*. Here "the kingdom of Christ", the equivalent of the kingdom of heaven, "is the entirety of material knowledge", that is, knowledge of the created order of existent things, while "the kingdom of our God and Father is immaterial knowledge, that is, one might say, the contemplation of the naked Godhead itself."[11] Evagrius uses this principle to defuse the anti-Nicene implications of Matthew 24:36 ("But about that day and hour no one knows, neither the angels in heaven, nor the Son, but only the Father") in a letter where the ascetic life, in the sense of one superior to that of an "ordinary" Christian life, is not at all in view. In other words, as I have said, Evagrius does not use exegesis of the Bible to legitimate the ascetic life – that is, to defend a specifically withdrawn or monastic lifestyle in contrast to a more ordinary one – not only because nearly all his works are addressed to monks, virgins, and other committed ascetics, but also because there seems to be no gap between how Evagrius understands Christian monasticism and how he understands Christianity itself. The framework for the monk's life, including his use of the Bible, is simply Christianity, that is, "the doctrine of Christ [...] composed of the practical, the natural, and the theological." As he writes in the *Gnostikos*,

"It is right to talk with the monks *and the worldly people* about proper conduct of life [i.e., *praktikē*] and to make clear to them partially those doctrines of *physikē* and *theologikē* 'without which no one will see the Lord' (Heb 12:14)."[12]

9 *Praktikos* 2 3 (my trans.).
10 Dysinger, Exegesis and Spiritual Guidance, 210 212.
11 Ps. Basil, *Letter* 8.7 (trans. Sinkewicz, Greek Ascetic Corpus, 249 250).
12 *Gnōstikos* 13 (my trans.).

2. Reading as "Contemplation"

Where does one find Christianity? One way is by belonging to a community that receives a certain tradition. Evagrius describes "the entire contest of the monastic life" as something that "the Holy Spirit taught David through the Psalms and the blessed fathers handed over to us."[13] This statement suggests a community ("us") that can receive teachings orally from respected teachers, but it also includes a sacred text, the Psalms, which can be read. Evagrius's commitment to an oral, even secret, tradition of teaching deserves its own study,[14] but here let us focus on reading as a way of discovering Christianity. The Evagrian monk reads not only the Bible, but also the created order, himself, and (if he is a spiritual guide) other monks.

The first thing to say is that the three divisions of Christianity do not correspond to three levels of meaning in the biblical text. That is, one does not find ethical teaching or material about *praktike* solely in a text's "literal" meaning, nor is theological material discovered only through allegorical interpretation. As we shall see, the allegorical meaning of a passage can be and often is ethical. Evagrius does, however, relate the three divisions to a scheme of reading in his scholion on Psalm 76:21, which reads, "You guided your people like sheep, by the hand of Moses and Aaron." Evagrius comments:

> "The philosophy according to Moses is divided into four: into the historical and what is properly called legislative, (both of) which peculiarly may belong to the subject of ethics; third, the liturgical, which is (concerned with) the natural contemplation; and fourth, above all, the theological area. We must then understand the Law's counsel in a fourfold way: as making clear a certain pattern (τύπος); or as revealing a sign; or as establishing a commandment toward a proper way of life; or (as) foretelling like a prophecy. By this system Aaron and Moses guide the people that is traveling from vice to virtue."[15]

Much of this Evagrius lifted verbatim from Clement of Alexandria (who, however, did not apply these ideas to Psalm 76:21).[16] Evagrius retains Clement's restriction of this discussion to "the philosophy according to Moses" and to "understanding the Law's counsel"; that is, these principles apply either only to the Old Testament (and not to the New) or, in an even more restricted sense, only to the Law of Moses (and not, say, to the Psalms or the books of Solomon). Evagrius points, first, to four different kinds of material in the Law, and only in the second sentence does he suggest different ways in which the reader should understand the sense of passages in the Law. It is not self-evident precisely how the four modes of understanding the Law correlate

13 *Antirrhētikos* Prol. 6 (trans. Brakke, Talking Back, 52).
14 See Brakke, Mystery and Secrecy.
15 Text: Pitra, Analecta Sacra, 3:109. My trans., adapted from Luke Dysinger on line.
16 Clement of Alexandria, *Stromateis* 1.28.176.1 2; 1.28.179.3 4.

with the four divisions of Moses' philosophy. For our purposes, the key points are that Evagrius believes that even if the Law of Moses has four kinds of material, the first two both apply to *praktike*, and so his threefold scheme of Christianity still applies; that his threefold scheme does not translate directly into three kinds of reading or three levels of meaning; and that he finds the distinction of a narrative or historical meaning from three other kinds of meaning (legislative, liturgical, and theological) in the Law of Moses and not necessarily in the New Testament.

The interpreter of the Bible, then, seeks to discover Christianity within it, as Evagrius explains in a cluster of *kephalaia* from the *Gnostikos* that form one of the very few places where he makes explicit his exegetical principles. He writes:

> "It is necessary to search for allegorical and literal passages pertaining to the *praktikē*, *physikē*, and *theologikē*. If the passage concerns the *praktikē*, it is necessary to figure out whether it concerns anger and its effects, or desire and its effects, or whether it concerns the movements of the intellect. If the passage pertains to the *physikē*, it is necessary to observe whether it reveals a doctrine concerning nature, and which one. Or if it is an allegorical passage concerning *theologikē*, it should be figured out as far as possible whether it reveals the doctrine of the Trinity [...]. But if it is none of these, then it is a simple contemplation or perhaps makes known a prophecy."[17]

In this more generalized statement about biblical exegesis, Evagrius speaks of two ways in which a passage can have meaning – literally and allegorically – and a passage can apply to any of the three divisions of Christianity in either mode. That is, not all passages that have to do with ethics are literal, for a passage can speak about the any of the three parts of the human person – the intellectual, the concupiscible, and the irascible – and its effects in an allegorical mode.

These are directions for the gnostic monk who uses the Scriptures to guide others to freedom from the passions and to the forms of knowledge. The reading skills that the gnostic must develop are to be applied not only to the Bible, but also to the people whom he counsels. And so, as one might expect, the gnostic exegete must learn "the definitions of things, especially of the virtues and vices" and familiarize himself with "the usages of the divine Scriptures", discerned from a large set of examples; he must have "material" on hand by which he might explicate the things that Scripture says and cover all the facts.[18] But Evagrius also instructs the exegete to "understand the rationales and laws of circumstances, forms of life, and occupations, so that you might easily have the useful things to say to each person."[19] The gnostic must carry out exegesis in two directions, for he must read and interpret the

17 *Gnōstikos* 18 (trans. Dysinger on line, alt.).
18 *Gnōstikos* 16, 17, 19.
19 *Gnōstikos* 15 (my trans.).

Bible, and he must read and interpret the soul of the one to whom he brings the teaching the Bible contains.[20]

In fact, much like modern reader-response critics, Evagrius at times suggests that there is no text without a reader or that meaning occurs only in the encounter of text and reader. A letter, Evagrius tells the recipient of the *Letter to Melania*, is not simply words on a piece of paper, but a means of making near friends who are far apart. So too the created order is God's letter to humanity, bringing into contact God and the people separated from him by their sins.[21] Commenting on Psalm 138:16 – "And in your book all shall be written" – Evagrius explains that "the book of God is the contemplation (θεωρία) of bodies and incorporeal beings, in which the pure intellect comes to be written through knowledge. For in this book are written the *logoi* of providence and judgment, through which book God is known as creator, wise, provident, and judging."[22] Here "the book of God" refers to the created world of beings, to the contemplation of that created world, and to the purified intellect itself – that is, to the text, the act of reading, and the reader.

Reading the created order raises the intellect from the material world to the immaterial *logoi* that animate it. So too the reading of Scripture raises the intellect from the narrative level to the mysteries that it contains. Or it "removes even love for the representations" – that is, the visual images that cloud and damage the intellect – "by transferring it [the intellect] to the formless, divine, and simple knowledge, which the Lord symbolically named in the gospels 'room' (Matt 6:6)."[23] Thus, reading of the Scripture is also "contemplation" (θεωρία), but of "the words of God".[24] As contemplation, the reading of Scripture is a dynamic and fluid process, in which the distinctions between reader and text break down and the text becomes internalized within the monk's intellect. When the Evagrian monk achieves the highest state of contemplative prayer, he sees his own intellect as "the place" of God from Exodus 24:10 – 11 – luminously sapphire – for the biblical text becomes wholly internalized or even fused with the self.[25]

It is no surprise, then, that Evagrius seldom discusses in an abstract or theoretical fashion how to apply the text to the person, as if they were completely separate things, or how to excavate meaning from the text, for the text becomes increasingly less "other" to the reader. To be sure, he does offer a couple rules for reading. For example, one should usually not allegorize or try to find spiritual meanings in the speeches of vicious characters in the Bible, and, as we have seen, the reader should try to discern to which of the three

20 Dysinger, Exegesis and Spiritual Guidance.

21 *Letter to Melania* 1 8.

22 *Scholia on Psalms* 8 on Ps 138,16 (trans. Dysinger on line, alt.).

23 *Letter* 4.5 (trans. Brakke, Talking Back, 48).

24 *Scholion on Psalm* 118,92 (Pitra, Analecta Sacra, 3:288). See Guillaumont, Une philosophe, 311.

25 Stewart, Imageless Prayer, 196 197.

areas of Christianity a text pertains.[26] But even this last instruction is hardly inflexible: a passage that pertains to the practical area may actually invite the reader to contemplate a truth about nature or theology, and vice versa. For example, Ezekiel 16:15–34 addresses Jerusalem as a whore who has committed adultery; it therefore clearly pertains to the realm of ethics, which teaches proper sexual conduct. And yet it contains within it a contemplation of theology – perhaps, although Evagrius does not say so, the soul's fall away from knowledge of God. Likewise, the discussion of clean and unclean animals in Leviticus 11 pertains to *physike*, but it leads to the contemplation of ethics.[27] Contemplation in reading requires following the text wherever it may lead, and there is no hard and fast rule as to where any given passage might go.

The gnostic reader, then, should not so much follow any rationalized method as much as he should assimilate himself or his student with the text. This principle is most fully visible in the *Antirrhetikos* or *Talking Back*, in which the monk literally makes the words of Scripture his own by speaking them. *Talking Back* lists 498 demonic thoughts and other situations that may confront the monk, along with the appropriate biblical passages for the monk to say in each case. For example, from the section on the demon of listlessness:

> "Against the thought of listlessness that advises us to visit our fleshly father: 'Let the dead bury their own dead; but as for you, go and proclaim the kingdom of God' (Matt 8:22; Luke 9:60)."[28]

The monk struggling with the thought of visiting his biological father rebukes the thought by speaking the words of Christ and making them his own words. In a cover letter for a copy of *Talking Back*, Evagrius called this practice of *antirrhesis* "reading the divine Scriptures", which elevates the intellect to *gnosis* of God.[29]

3. The New Testament, the Old Testament, and the Superiority of Christ and the Monastic Life

Turning to the New Testament specifically, we might ask whether Christianity, as "the doctrine of Christ", is uniquely or supremely present in the New Testament, as opposed to the other "books of God", the Old Testament and the

26 *Gnōstikos* 18, 21.
27 *Gnōstikos* 20.
28 *Antirrhētikos* 6.43 (trans. Brakke, Talking Back, 143).
29 *Letter* 4.5 (trans. Brakke, Talking Back, 48).

created order.[30] Judging by Evagrius' own explicitly exegetical efforts, it would seem not. His surviving scholia cover primarily the Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Job, and Song of Songs, and a few more cover other Old Testament books. For the New Testament, we can identify only a brief work on the Lord's Prayer and three scholia on the Gospel of Luke, one of which we shall examine closely below.[31] Evagrius' preference for the Psalms and the wisdom literature of the Old Testament reflects the extensive use of the Psalms in monastic prayer, the affinity of wisdom literature's aphoristic style with the *apophthegma*-based instructional methods of the monastic milieu, and the relevance of books like Ecclesiastes and Proverbs to natural contemplation. Even more, however, Evagrius defines a proverb as "a word that through perceptible matters indicates intelligible matters."[32] Proverbs, parables, and passages like them, then, epitomize Scripture's role of leading the intellect from material to spiritual realities. The Psalms and the books of Solomon – Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs – attract close exegetical analysis because they supremely enable the kind of reading that Evagrius calls "contemplation of the words of God".

From a more theoretical and less Evagrian perspective, one may speculate on the affinity of the rationalized religion of the Psalms, Proverbs, and Ecclesiastes to the methodical lifestyle of the ascetic. Max Weber noted the selective biblicism of ascetic Calvinism, which likewise gravitated toward precisely these books and what Weber called their "unemotional wisdom", something that Evagrius might have understood as their teaching that leads to *apatheia,* freedom from the passions.[33]

Apart from this preference for the Psalms and the books of Solomon, however, Evagrius seems to have placed little theological weight on the distinction between the Testaments, for Christ is the revealer of the mysteries of God, wherever they may be found, whether in the Bible or in the book of creation. Solomon may have written Ecclesiastes, but the true "Ecclesiast" is Christ, "the begetter of this knowledge", "the one who purifies souls through ethical contemplations and leads them to the natural contemplation."[34] Evagrius's readings of this book as well as of the Psalms and Proverbs are thoroughly Christological: one need not read the Gospels to find the proverbs or parables of Jesus.

Commenting on the Parable of the Good Samaritan (Luke 10:25 – 37) in a scholion on Luke, Evagrius does say that "Moses leads the human being out of

30 So Konstantinovsky suggests, citing Ps. Basil, *Letter* 8.4 (Evagrius Ponticus, 114), but I do not see the basis for this claim there.

31 Casiday considers six scholia on the Gospel of Luke authentic (Evagrius Ponticus, 153 155), but the arguments of Géhin against three of the six are persuasive (Chapitres, 33 34).

32 *Scholia on Proverbs* 1 (Géhin, Scholies aux Proverbes, 90).

33 Weber, Protestant Ethic, 83 84.

34 *Scholia on Ecclesiastes* 1 (Géhin, Scholies a l'Ecclésiaste, 58).

sinning in action, but his successor Jesus makes a second circumcision, that is, sinning in thought."[35] So too he writes in a letter to Melania,

"Everyone who wishes to travel on the way of virtue should keep diligently from sin, not only by abstaining from the act, but from the very thought in his mind. The prohibition against sinning in action is from Moses, but the command concerning the thought is from the Saviour."[36]

Evagrius draws this contrast from the Sermon on the Mount: when Christ says that the Law prohibited murder but that he forbids even getting angry, he shows that the Law prohibits "sinning in action" while he forbids "the evil that first forms in thought".[37] The prevention of sin in thought, associated with Christ, is certainly superior to not sinning in action. Evagrius explains in the prologue to *Talking Back:*

"We are zealous, so that 'we will stand before the judgment seat of Christ' (Rom 4:10), not merely as a monastic man but as a monastic intellect. For a monastic man is one who has departed from the sin that consists of deeds and action, while a monastic intellect is one who has departed from the sin that arises from the thoughts that are in our intellect and who at the time of prayer sees the light of the Holy Trinity."[38]

The superiority of Christ's teaching to that of Moses on this point does not, however, imply the superiority of the New Testament to Old. *Talking Back*, for example, which Evagrius says is designed to cut off sinning in thought, contains far more passages from the Old Testament than from the New, with no indication that the latter do a better job than the former. If any part of the Bible takes pride of place in Evagrius' work, it is the Psalms, which, as texts for prayer, are far more central to the monk's life.

All this is to say that, although Evagrius can speak of distinctions or questions that apply to specific bodies of works within the Bible (as we have seen him do with the Law of Moses), it is difficult to discern any technical differences in the ways in which he reads the Old and New Testaments.[39] Still, even if certain books of the Old Testament lend themselves most fully to the kind of contemplative reading that Evagrius performs, it is the life of Christ to which the monk must conform himself. Events in the life of Christ have allegorical meanings just like those found in the history of Israel, which Christ himself orchestrated in any case. For example, he claims that,

"just as by means of the perceptible healing of the paralytic our Savior manifested intelligible healing to us, and by means of the apparent established the hidden, so by

35 Mai, Scriptorum veterum, 9:675 (my trans.).
36 *Letter* 8.3 (trans. Casiday, Evagrius Ponticus, 61).
37 *Scholia on Proverbs* 70 (Géhin, Scholies aux Proverbes, 164).
38 *Antirrhētikos* Prol.5 (trans. Brakke, Talking Back, 51).
39 Guillaumont, Une philosophe, 318 19.

means of the perceptible exodus of the children of Israel he has shown us the exodus from vice and ignorance."[40]

When Evagrius advises a monk in Jerusalem to apply biblical events to his own spiritual progress, he turns to the events in Christ's life, now visibly and materially marked with churches and shrines in Jerusalem and its environs: God, Evagrius writes,

"awaits you as you progress through your works toward 'Bethlehem'; through the spiritual vision of your purified nature you become 'resurrection': and through understanding the divine *logoi* you become what is called 'ascension' and 'Mount of Olives'."[41]

Assimilation of the self to the pattern of life that the Bible reveals involves assimilating oneself specifically to the life of Christ. New Testament passages, especially those of the Gospels, reveal the larger shape of that life.

Specific teachings of Christ found in the Gospels can function in diverse ways as the monk progresses. Consider, for example, Matthew 19:21, in which Christ tells the rich young man, "If you wish to be perfect, go, sell your possessions, and give to the poor, and you will have treasure in heaven". Not surprisingly, in works directed particularly to the ascetic practitioner, Evagrius uses this verse to recommend renunciation of possessions and charity to the poor. In the collection of *apophthegmata* at the end of the *Praktikos*, Evagrius provides the earliest known version of what would become a frequently repeated story:

"One of the brothers possessed only a Gospel book, and this he sold so as to feed the hungry, uttering this memorable saying: I have sold the word itself which said to me, 'Go, sell what you have and give to the poor'."[42]

And in *To Monks in Monasteries and Communities*, he alludes to the verse when he instructs, "One who gives no alms will find himself in need; but one who feeds the poor will inherit treasures."[43] Even this principle is not absolute, however; Evagrius warns the monk against entering into lawsuits with relatives or others who have failed to distribute the proceeds from his renounced possessions to the poor; it is far better just to let the possessions go and let the offenders receive their justice from God.[44]

In more advanced works like *On Prayer* and the *Kephalaia Gnostika*, he more explicitly connects the renunciation of possessions to the higher goals of prayer and *gnosis*, and charity for the poor disappears. Pure prayer, he teaches, requires that one be "undistracted", and "the abandonment of worldly objects" constitutes the first of three renunciations that will lead the monk to

40 *Kephalaia Gnōstika* 6.64 (private translation of Rowan Greer).
41 *Letter* 25.5 (private translation of Dysinger).
42 *Praktikos* 97 (trans. Sinkewicz, Greek Ascetic Corpus, 113).
43 *Monks* 25 (trans. Sinkewicz, Greek Ascetic Corpus, 124).
44 *Thoughts* 32.

"the knowledge of God".[45] Finally, in the *Chapters of the Disciples of Evagrius* we find this:

"The first monk is the one who does not commit evil in action, as Moses says, 'You shall not kill' (Deut 5:18), etc. The second is the one who does not linger in the evil thought, as Solomon says, 'Run away, and do not linger' (Prov 9:18). The third is the one who receives the peculiar form of someone else who has grieved (him) or of a woman and who in his thinking neither says nor does anything in an impassioned way, as Christ says, 'You shall not desire' (Matt 5:38) and 'You shall not get angry' (Matt 5:22). For one possesses without passion or (possesses) with passion or does not possess, but sells and gives to the poor (Matt 19:21)."[46]

This is a curious juxtaposition, which Maximus the Confessor later resolved by separating the final sentence from the discussion of the three monks when he repeated these in his *Chapters on Divine Love*.[47] As they appear here, however, the scheme of the three monks pushes the three possible ways of (not) possessing in an allegorical direction, configuring the monk who "does not possess" as the most advanced monk who, we might surmise, does not possess any evil thoughts at all. Selling and giving to the poor (now allegorically understood) is no longer the starting point of the monastic life, but its goal. Although the basic message of Matthew 19:21 – ridding oneself of possessions – remains intact in all of Evagrius's citations of or allusions to it, the verse takes on new significance as the monk advances in the spiritual life that Christ pioneers.

The few surviving scholia on New Testament passages display Evagrius's tendency to engage in slowed-down exegetical work when he comes to parables or parable-like passages. Confronted with the somewhat amusing story of short Zacchaeus climbing the sycamore tree to get above the crowd and see Jesus (Luke 19:4), Evagrius concludes that

"the sycamore tree signifies repentance, and the crowd (signifies) the passions. So the one who distances himself from them and is lifted up by repentance sees Jesus in himself and is seen by him, welcomes the one who tabernacles by him, receives salvation, and becomes a son of Abraham."[48]

This analysis sounds precisely like what one finds in the scholia on Proverbs or Ecclesiastes.

We can conclude with Evagrius's only extended exegesis of a parable of Jesus, which I have included as an appendix at the end of the text of this paper. As we have seen, Evagrius begins his discussion of the Parable of the Good Samaritan in Luke 10 by saying that "Moses leads the human being out of sinning in action, but his successor Jesus makes a second circumcision, that is, sinning in

45 *Prayer* 17; *Kephalaia Gnōstika* 1.78.
46 *Chapters of the Disciples of Evagrius* 60 (Géhin, Chapitres, 160).
47 Maximus, *Chapters on Divine Love* 2.87, 89.
48 *Chapters of the Disciples of Evagrius* 211 (Géhin, Chapitres, 268).

thought." The parable, Evagrius claims, illustrates this point in that "it is not the priest but the Samaritan who healed the half-dead man." This observation leads him to spin out in some detail the metaphor of Christ as the physician of souls. It is right to think of human beings as sick because their primeval fall from unity with God placed them in an intermediate position between angels and demons: "The angels correspond to the living ones, the demons to the dead ones, and the human beings to the sick ones to whom even the Physician came." Unlike the angels who "live" and so do not require healing, and unlike the demons who are "dead" and so are not open to healing, human beings are "sick" and so are in need of and amenable to Christ's healing.

There are, Evagrius goes on to say, "three objects" involved in healing: the physician, the medicines, the patient. So whoever takes the medicine and is not healed, it is due either to the doctor's prescription or to the medicines' unsuitability or to his own lack of discipline. The Physician of souls prescribes appropriately, and his commandments are congruent with the patients. Therefore it is due to his own lack of discipline that the ill person does not get healthy.

So we can get better if we want, and failure to heal is our own fault. And if ordinary physicians must write down different treatment options for all the different parts of the sick body, Christ prescribes "a concise medicine" – love of God and love of neighbor – that sums up all the commandments. At this point Evagrius returns to the text of the parable and suggests that this "concise medicine" can be found in the parable: the two denarii that the Samaritan gives to the innkeeper (Luke 10:35) "might be virtue and theological contemplation, that is, faith and works, love of God and love of neighbor."

What follows seems at first glance not to be part of this discussion of the Good Samaritan: The Law prescribes those things that one is required to observe, for they correspond to "taxes" (Luke 20:22), like love. Therefore it is said, "Owe no one anything except love" (Rom 13:8). Things that come from choice, like virginity and withdrawal, are gifts and correspond to "hospitality" (ξένιον). For hospitality is not offered as a requirement; otherwise, it is not hospitality. "For that which we ought [literally, owe] to do we have done" (Luke 17:10).

This discussion ties to the preceding material in at least two ways. First, Evagrius describes the action of the Law with the verb προστάσσειν ("prescribe, ordain, command"), which was how he indicated the actions of Christ as Physician earlier; and second, by the implied comparison of what the Law prescribes with what Christ prescribes, he returns to the contrast between Moses and Christ with which he began the discussion. The distinction between the things that the Law requires that people do, on the one hand, and the things that people choose to do freely, on the other, appears also in Evagrius's scholion on Psalm 118:108, where he includes virginity, renunciation of food and drink, and withdrawal as "free will offerings".[49] But how might this bring the discussion of the Good Samaritan Parable to a close?

49 Pitra, Analecta Sacra, 1:293.

The use of "hospitality" as the signifier of freely chosen acts is puzzling because the parallelism with "taxes" from Luke 20:22 leads one to expect a biblical term drawn from Luke. ξένιον, however, does not appear in the New Testament at all, although the cognate ξενία ("lodging") occurs in Acts 28:23 and Philemon 22. More promising is Géhin's suggestion of an allusion to Sirach 20:29, where the plural ξενία ("friendly gifts") is paired with δῶρα ("gifts") as in our passage. But in Sirach 20 these gifts, friendly and otherwise, are bad things, bribes that "blind the eyes of the wise". So I am inclined to see "hospitality" here as the return to the parable: it refers to the shelter that the Samaritan provides to the sick man in the inn, for which the Samaritan pays the two denarii that Evagrius just discussed. The word may not appear in the text, but it designates the action that the text describes. And so in contrast to the Law, which tells human beings what they must do – that is, live a virtuous life in the world – Christ models for human beings the free offering of gifts to God – that is, the monastic life of virginity and withdrawal. With this echo of the Moses/Christ contrast with which his exegesis began, Evagrius suggests that the monastic life does offer the better path to "the second circumcision", the cutting off of sin in thought.

As "the doctrine of Christ", the Christianity of Evagrius reveals itself in a variety of media, including the oral teaching of blessed teachers, the created world that we see around us, and the Bible. Reading the books of God, such as the created order and the Scriptures, shapes the Christian's ethical life and functions as contemplation, elevating the intellect from what is earthly, material, and visible to what is heavenly, spiritual, and invisible. Such reading is a process of self-transformation that includes what we would call exegesis, but also requires conforming of one's life to biblical patterns, above all the life of Christ, through such practices as *antirrhesis*. Because parabolic or proverbial discourse most effectively transfers the intellect from the narrative level to the mystical level, it is this form of writing within the Bible that receives Evagrius's close exegetical attention, resulting in a nearly complete lack of surviving scholia on New Testament passages. It is the parabolic voice of Christ that Evagrius seeks, and he finds it most fully in the Psalms and the wisdom literature of the Old Testament.

Evagrius's basic understanding of Christianity is fundamentally ascetic and does not provide much room for consideration of a gap between the monastic life and ordinary Christians. He feels no need to defend asceticism against critics, to argue for it from the Bible, or to defuse biblical passages that seem non-ascetic or even anti-ascetic. The practices of the specifically monastic life – virginity, withdrawal, and the like – are "free-will offerings" that people may offer to God, but are not required to do so. As we have seen, however, there are hints of the superiority of the monastic life, which seems to provide a surer path to the elimination of even the thoughts of sin. Here the example of Christ is crucial; unlike Moses, whose teaching eliminates sinful actions, Christ provides the means of eliminating sin even from the intellect. But because

Evagrius neither identifies Moses with the entirety of the Old Testament nor restricts the teaching of Christ to the New Testament, Christ's superiority on this point does not translate into a distinction between the testaments, but only into stages in the life of the Christian, who advances ethically to the kingdom of heaven and then gnostically to the kingdom of God.

Appendix: Scholion on Luke 10,29 – 37

This is the text as it appears in Géhin, Chapitres, 260 – 264. It forms a single continuous scholion in a collection of scholia on Luke.

199
Moses leads the human being out of sinning in action (ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν ἁμαρτία), but his successor Jesus makes a second circumcision, that is, sinning in thought (τὸ κατὰ διάνοιαν ἁμάρτημα).

200
It is not the priest but the Samaritan who healed the half dead man (Luke 10:30 33). He (the Samaritan) does not say like the prophetic word, "There is no emollient to put on, nor oil nor bandages" (Isa 1:6). That he came with foresight is clear from the fact that he had bandages, wine, oil, for he brought these things on account of the many wounded ones.

201
The angels correspond to the living ones, the demons to the dead ones, and the human beings to the sick ones to whom even the Physician came.

202
With respect to the underlying objects he is called the Savior. For when you say the rational nature is ill, he is called Physician; when (you say it is) sheep, Shepherd; but of human beings (he is called) King.

203
There are three objects: the physician, the medicines, the patient. So whoever takes the medicine and is not healed, it is due either to the doctor's prescription (πρόσταξις) or to the medicines' unsuitability or to his own lack of discipline. The Physician of souls prescribes (προστάσσειν) appropriately, and his commandments are congruent with the patients. Therefore it is due to his own lack of discipline that the ill person does not get healthy.

204
The physicians have written down how each of the members (of the body) should be healed. But the Savior has given a concise medicine, "You shall love your neighbor" (Matt 22:39) and after that "You shall love the Lord your God" (Matt 22:37), through which it is possible to keep the other commandments as well.

205
And the "two denarii" (Luke 10:35) might be virtue and theological contemplation, that is, faith and works, love of God and love of neighbor.

206
The Law prescribes (προστάσσειν) those things that one is required to observe, for they correspond to "taxes" (φόρος) (Luke 20:22), like love. Therefore it is said, "Owe no one nothing except love" (Rom 13:8). Things that come from choice, like virginity and withdrawal, are gifts and correspond to "hospitality" (ξένιον). For hospitality is not offered as a requirement; otherwise, it is not hospitality. "For that which we ought to do we have done" (Luke 17:10).

Bibliography

BRAKKE, D., Evagrius of Pontus: Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons, Collegeville, MN, 2009.

, Mystery and Secrecy in the Egyptian Desert: Esotericism and Evagrius of Pontus, in: J.C.H. Bull et al. (ed.), Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices, FS E. Thomassen, Leiden 2011, 205 219.

CASIDAY, A.M., Evagrius Ponticus, London 2006.

DYSINGER, L., Exegesis and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus, in: Studia Patristica 47, 2010, 209 221.

GÉHIN, P., Chapitres des disciples d'Évagre, Sources chrétiennes 514, Paris 2007.

, Évagre le Pontique: Scholies a l'Ecclésiaste, Sources chrétiennes 397, Paris 1993.

, Évagre le Pontique: Scholies aux Proverbes, Sources chrétiennes 340, Paris 1987.

GUILLAUMONT, A., Une philosophe au desert: Évagre le Pontique, Paris 2009.

HADOT, P., La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité, in: Museum Helveticum 36, 1979, 201 223.

, Philosophy as a Way of Life, Oxford 1995.

KARDONG, T.G., Pillars of Community: Four Rules of Pre Benedictine Monastic Life, Collegeville, MN, 2010.

KONSTANTINOVKSY, J., Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic, Farnham, Surrey 2009.

MAI, A., Scriptorum veterum nova collection 9, Rome 1837.

PITRA, J.B., Origenes in Psalmos, in: Analecta Sacra, Venice 1883.

SINKEWICZ, R., Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus, Oxford 2003.

STEWART, C., Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus, in: Journal of Early Christian Studies 9, 2001, 173 204.

WEBER, M., The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism, London 2002.

Mariya Horyacha

The Spiritual Interpretation of the Pauline Writings in the Ascetic Writings of Pseudo-Macarius

Abstract

This paper investigates the influence of ascetic life on the reception and interpretation of the New Testament writings on the basis of the spiritual homilies of Pseudo Macarius. It presents the Macarian approach to the Scriptures and his method of spiritual interpretation. The analysis shows that the basic ideas of his ascetic theology derive from the Pauline letters to the Romans and the Corinthians. The consideration of the Macarian idea of indweling sin and his anthropological views reveals that the personal ascetic and spiritual experience of Pseudo Macarius substantially determined his understanding and interpretation of the Scriptures. In his attempt to apply the Pauline writings to the reality of ascetic life the author considerably changes the ideas of Paul and ascribes them a new spiritual meaning that reflects rather the Macarian teaching than that of the Apostle Paul.

Introduction

Asceticism was a quite popular phenomenon in Late Antiquity. When the Good News of Jesus Christ was proclaimed, asceticism came into interplay with the Scriptures. This interrelation became even more prominent in the 4th century with the rise of the monastic movement in the Church. The New Testament writings became an important source of inspiration for Christian asceticism. According to his biography by Atanasius, Saint Anthony the Great was inspired by two verses from the Gospel of Matthew: "If you wish to be perfect, go and sell that you have and give to the poor; and come, follow me and you shall have treasure in heaven" (Matt 19:21) and "*be not anxious for the morrow*" (Matt 6:34)[1]. Others found their inspiration in the character of John the Forerunner who became the type of the Christian ascetic and the example for imitation. Still

1 *Vita Antonii*, 2 3, in: G.J.M. Bartelink (ed.), Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine, SC 400, Paris 1994, 132 135.

others were eager to follow the example of the Lord himself who did not marry but committed himself completely to the will of the Father and his work.

The relation between asceticism and Scripture was not one-sided but reciprocal: on the one hand, the New Testament writings inspired and formed the Christian ascetic ideal; on the other hand, the practice of asceticism combined with Christian faith shaped the ways in which the ascetics perceived and understood the scriptural text. The radical commitment of some Christians to the Gospel resulted in the emergence of ascetic communities with high moral standards and a strong emphasis on spiritual growth and perfection. Such a keen attention to spiritual issues influenced not only the way of life of ascetics but also their reading, reception and interpretation of the Scriptures.

The spiritual homilies of Ps.-Macarian corpus represent one of such examples of ascetic interpretation of the Scriptures. We know little about this anonymous author, only as much as the internal evidence of his writings allows us to know or deduce. Coming from a Syrian background, he was a spiritual leader of a Greek-speaking ascetic community somewhere in Syria or Asia Minor. His writings, preserved under the name of Macarius of Egypt,[2] include different homilies and discourses on various monastic topics, letters to communities and individuals, questions and answers. Ps.-Macarius was probably a contemporary of the Cappadocians and his writings allude to some contacts with their circles. Like Basil of Caesarea, he preferred to address the ascetics with the general term "Christians" rather than "monks", and his *Great Letter* about ascetic life became the basis for Gregory of Nyssa's treatise *De Instituto Christiano.* The personal experience of faith and the particular ascetic milieu of Ps.-Macarius determined his approach to and understanding of the Scriptures, reflected in his spiritual paraeneses on some of the biblical texts.

In this paper I will demonstrate on the basis of some passages from the Macarian writings how the ascetic life and spiritual experience of grace influenced the interpretation of the Scripture so that it became relevant to the practice of ascetic life. I will show how non-ascetic biblical texts were reread and reinterpreted in the light of the needs of a concrete individual or a particular

2 This paper is based on three major Greek collections and the Arabic collection. For Collection I (abbreviated here as B), see: H. Berthold (ed.), Makarios/Symeon: Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B), GCS, 2 vols., Berlin, 1973. Logos I of this collection, known as the Great Letter (abbreviated here as EpM), was edited separately by R. Staats (ed.), Makarios/Symeon. Epistola magna: eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa *De instituto cristiano*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philologisch historische Klasse, 3:134, Göttingen, 1984. For Collection II (referred to here as H), see: H. Dörries/E. Klostermann/M. Kroeger (ed.), Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, PTS 4, Berlin, 1964; with a supplement of seven homilies (H 51 57) in G. Marriot (ed.), Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius, Harvard Theological Studies 5, Cambridge, MA, 1918. For collection III (referred to here as C), see: E. Klostermann/H. Berthold (ed.), Neue Homilien des Makarios/Symeon aus Typus III, TU, Berlin, 1961. For the Arabic collection, see: W. Strothmann (ed.), Makarios/Symeon. Das arabische Sondergut, Göttinger Orientforschung 11, Wiesbaden, 1975.

ascetic community. First, I will present the Macarian approach to the interpretation of the Scripture and his exegetical method. Second, on the basis of the analysis of some passages from the Macarian corpus I will show how this method was applied and functioned and in which interpretation it resulted.

Though the ascetic writings of Ps.-Macarius do not lack the references to the Gospel narratives (mainly parables), I will primarily focus on his spiritual interpretation of the Pauline writings. The letters of the Apostle Paul constitute the basis for his ascetic theology and it is from the texts of Paul that the author borrows the main ideas and terminology for his theological reflections. Before I turn to the analysis of these questions it is necessary to explain what Ps.-Macarius implies when he speaks of ascetic life and to briefly discuss his approach to Scripture in general.

Asceticism and Scripture in the Macarian Corpus

Ps.-Macarius does not pay much attention to bodily ascetic practices such as fasting, vigils, mortifications and other practices. This does not mean that he denies them. He rather considers them to be only a prelude to the ascetic life. Though good and indispensable, they neither constitute the essense of the ascetic life nor bring the ascetic towards his final goal, which is perfection. If the latter is lacking, then all feats of chastity and all labours of prayer, psalmody, fasting, vigils are in vain.[3] To achieve the goal every ascetic should purify his mind and thoughts. According to Ps.-Macarius, "there is no greater and more important and worthy action than working over one's own soul and directing one's desire according to God's will."[4] He considers the interior labour to be the main activity of the ascetic but still not the goal of the ascetic life. It is simply a condition, under which the goal can be achieved. Only when the ascetic makes his heart such, God will give him in the soul the heavenly action of the divine Spirit and the delight in the imperishable fellowship of grace.

When Ps.-Macarius refers to the ascetic ideal, he usually implies the withdrawal from the world and the renunciation of one's own will through the obedience to a spiritual father or a superior of the brotherhood.[5] In homily 56 he gives a twofold definition of a monk from both negative and positive perspectives: the first concerns what the monk renounces; the second considers what he strives for and by what means. According to the first (negative) definition the monk is called monk (μοναχός) because he is alone (ὅτι μόνος ἐστίν)[6] and also because he abstains from a wife and renounces the world, both

3 *EpM* 9:12.
4 B 54:4 (4).
5 See *EpM* 3:3, 6:2 3.
6 H 56:1. The expression ὅτι μόνος ἐστίν ("because he is one") can be interpreted in a double way:

inwardly and outwardly. It is important to note that Ps.-Macarius distinguishes two levels of the renunciation of the world. On the external level the monk renounces all the material and worldly things, parents, family, wife, friends, property; on the internal level he should also renounce the very thoughts about all these visible things and to refuse all the thoughts of worldly worry and vanity.[7] Ps.-Macarius knows that these two aspects are not necessarily combined and can exist separately. So he speaks of some false ascetics who left the world bodily but in mind still remain in the world. On the other hand, he admits that there can be true Christians among laypeople who remain in the world but inwardly have renounced the world. The monk is characterised by the radical renunciation of the world in both external and internal dimensions. The homilist defines these two renunciations as two crucifixions: first the ascetic crucifies himself with regard to the worldly things, and then he should also crucify his mind to all evil thoughts during his prayer.

In the second definition of a monk Ps.-Macarius gives a positive characterisation of the monastic vocation: the monk is called monk because he calls upon God in an unceasing prayer in order to purify his mind from many hard thoughts.[8] Ps.-Macarius characterises the mind of the ascetic as monastic (μονάζων) because it appeals to God face-to-face and tries to maintain unblemished before God; it does not accept the evil thoughts but constantly purifies itself.[9] Here Ps.-Macarius points at the main interior activity of the ascetic: prayer and struggle with thoughts. He explains that the ascetic cannot overcome the devil and the evil thoughts by his own strength but he can entrust his free will to God and beseech God to purify him from the operation of evil. Through such patient perseverance in prayer the monk comes to great achievements. Divine grace reveals him the most intimate mysteries and performs in him many great wonders.[10]

This experience of the operation of divine grace in Ps.-Macarius' ascetic life determined his approach to the Scriptures. For him, the sacred text of the Scriptures is a source of divine revelation but not the only one. While acknowledging that revelation can be communicated to the soul through the knowledge of the Scriptures (ἔν τε νοήμασι καὶ γνώσει γραφῶν),[11] Ps.-Macarius

1) "because he is united (*unus*)"; 2) "because he is single (*solus*, *singularis*)". Though in the East the first interpretation prevailed, Ps. Macarius seems to imply the second meaning, as he explains that the monk is one, "because he repudiates a woman and renounces the world, inwardly and outwardly", that is, because he has no family and does not live among the people but face to face conversing with the true God. Compare with the commentary of Alexej Sidorov in А. И. Сидоров, Макарий, 280 281, note 82.

7 H 56:1.

8 H 56:1.

9 See *Antirrhetikos*, Prologus, in Frankenberg, Evagrius Ponticus, 474 475; Bunge, Evagrios Ponticos, 88 89. Compare with Maximus the Confessor: *Capita de caritate*, 2:54, in: *Capitoli sulla carita* (ed. A. Ceresa Gastaldo, Rome, 1963, 118).

10 H 56:4 6. See also B 59:2 (1 6), H 21:2 5.

11 B 17:1 (1 3). Here Ps. Macarius refers to 1 Cor 14:30, Ps 18:9, Ps 118:105.

argues that besides the Scripture there is also another source of revelation: the soul can experience the divine light essentially (ἐν φωτὶ θεϊκῷ καὶ οὐσιώδει). Ps.-Macarius values this second kind of revelation even higher than that of the Scriptures. In this kind of revelation the soul comes to know God through the illumination by the divine light that appears and shines in the soul brighter than sunlight. The homilist does not oppose the revelation through the Scriptures and the revelation of the Spirit. For him, the Spirit is the author of both the written word of the Scriptures and the word uttered in the midst of the human heart. However, he emphasises more the direct revelation of God, because he knows that without the Spirit the word of the Scriptures remains incomprehensible.[12] The possession of the Holy Spirit warrants the correct understanding of the divine will, communicated through the Scriptures. Hermann Dörries demonstrated the relation between the revelation through the Scriptures and that of the Spirit in the Macarian theology through the comparison of Ps.-Macarius with the Antony the Great: while for Anthony the starry sky substituted the Scriptures, Ps.-Macariusconsidered the innermost word of the Spirit in the soul to be the revelation of God's will, communicated through the written word of the Scriptures.[13]

It is this revelation of the Spirit that determined Ps.-Macarius' use and interpretation of the Scriptures in his theological reflections about the goal and essence of ascetic life. In one of his homilies he describes the Scriptures as the royal invitation letter to those upon whom the king wishes to bestow special privileges and unique gifts.[14] This letter is personal and is understood only through the enlightenment of the Spirit. Therefore, every individual soul read and understands this letter according to the inspiration of the Holy Spirit, the author of this sacred text. The Macarian exegesis of the Scriptures was his personal reading and understands of this royal letter. He reads and interprets the scriptural text as the Spirit reveals him. Through this revelation of the Spirit Ps.-Macarius came to a quite original interpretation of the Scriptures that, on the one hand, was determined by his ascetic milieu and personal experience, and, on the other hand, also shaped ascetic practice and the idea of asceticism in his community.

12 See a detailed consideration of the relation between the Scriptures and the Spirit in Dörries, Theologie, 265 283.

13 See Dörries, Theologie, 289.

14 H 39.

The Exegetical Method of Ps.-Macarius

The reality of Ps.-Macarius' ascetic life influenced very much his approach and exegetical method, which aims at internalising all historical events recorded in the Scriptures and reinterpreting them as spiritual events within the soul. In one of his homilies Ps.-Macarius especially deals with the reasons for the application of this approach and explains why this typological method is preferable to all others. He adduces two weighty arguments to justify his tendency to the spiritual interpretation of the Scriptures.

In the first argument, Ps.-Macarius refers to the authority of the Pauline writings, particularly to the words of the Apostle that "the Law is spiritual" (Rom 7:14). Hence, everything that is written in the Scriptures should be understood spiritually and not according to the flesh or in the Judaic manner. He also considers himself not an inventor but a faithful follower of the Apostle, appealing to his methods of typology and allegory: "These things happened to them as examples and were written down for our instruction, on whom the end of the ages has come" (1 Cor 10:11). Ps.-Macarius develops this Pauline thought, arguing in favour of his mystical interpretation:

> "Everything was written for the sake of the mysteries, performed today in the soul; though then it happened visibly and truly but the Holy Spirit, taking the pretext from everything that was visible and occurred, said this about what is going to happen to the soul."[15]

The second argument in defence of his method of internalising is also based on the Scriptures. Ps.-Macarius draws attention to some prophecies about the Messiah, which have never been fulfilled visibly in the human history.[16] For example, predicting about Christ, God promised to make him the king of Israel, to give him the throne of David, to build Jerusalem forever and said that his kingdom would have no end. However, nothing of these things occurred in a visible way, for Christ neither was enthroned in Jerusalem, nor built it. Just the opposite happened. Having been proclaimed the ruler of Israel, whose kingdom would have no end (Luke 1:33), this expected king neither ruled over Israel, nor really ever sat on the throne of David but was spat, dishonoured, punished and crucified. Opposing these two contrasting realities, Ps.-Macarius poses a rhetorical question: "What then? Is the prophecy really idle and is the word of God false? […] Are then all predicted things vain and are the prophets liars?"[17] The method of the mystical interpretation allows him to resolve this contradiction and to show how all these prophecies came true in the soul. It is within the soul that Christ built the heavenly Jerusalem and

15 B 24:4.
16 B 24:5 12.
17 B 24:7, 12.

established his throne forever, when he made us reborn from the Holy Spirit in order to indwell and abide in us. It is inwardly in the soul that he redeemed and gathered Israel, that is, released the soul from enemies and brought together all its thoughts.

From this spiritual perspective, the entire history of salvation recorded in the Scriptures acquires a new spiritual meaning for the inner life of the soul and is interpreted as the mystery of the soul. In what follows I will sketch how the Pauline writings were inserted into this dynamic of interiorisation and, in the process, shaped ascetical theory and praxis of Ps.-Macarius.

The Pauline Writings in the Ascetic Theology of Ps.-Macarius

Among the New Testament writings the letters the Apostle Paul received probably the most attention of our author. Ps.-Macarius often refers to Paul's letters and usually he does so in order to argue and support his point or to give his thoughts greater significance and authority. These references can be short explanations of some obscure Pauline terms and verses as well as more extensive reflections on some important ascetic issues. His beloved texts to which he time and again refers in his homilies come from the letters to the Romans and the Corinthians. Usually these are the texts in which Paul discusses or alludes to Old Testament events or to the prescriptions of the Mosaic Law. Some important terms from the letters of Paul, often with a new meaning ascribed to them constitute the technical vocabulary of the Macarian ascetic theology. It is especially prominent in his teaching concerning sin and passions.

The Pauline Texts and Ideas in Macarian Hamartology

Indwelling Sin (Rom 7:7 – 25)

The problem of human sinfulness was very acute among the ascetics. Dealing with the "interior demon" was also one of the biggest problems for Ps.-Macarius' own ascetic life and spiritual growth. This made him reflect upon Pauline ideas of sin and develop on this basis his own hamartology. Like Augustine, he was well aware of the radical persistence of evil within the human soul and human weakness against it. In the process of the interior struggle with sin he came to know that sin cannot be extirpated by human efforts, even if one wholeheartedly desires and hardly labours for this goal. Everything he teaches concerning sin and evil comes from this awareness of human unsufficiency in this battle. The ascetic and Satan are equal opponents in the struggle. Satan has power to attack but he cannot compel one to do his will. The ascetic, on his part, has power to resist but he can neither prevent nor

stop the attacks of evil. To overcome the adversary and win the battle he needs to be supplied with the additional power, which is stronger than his own or Satan's power. He needs grace and the power of the Holy Spirit. Ps.-Macarius personal experience of evil within his soul made him to recognise himself in the fallen state of the former Adam who had come to know the bitterness of sin and tiredness from passions and evil thoughs. This experience laid the foundation of his teaching on indwelling sin. In this idea he was inspired by Paul, in particular by Rom 7:7 – 25, where the Apostle discusses the origin and reality of evil within a human being. This passage played a crucial role for the Macarian idea of indwelling sin. Yet, Ps.-Macarius developed this idea not without changing some accents and ideas of Paul.

In the first part of this passage (Rom 7:7 – 14) Paul considers the relationship between the Law and sin and explains that sin sprang to life, taking occasion by the commandment. When the commandment came, sin revived, and man died. When Paul speaks of the "commandment which was ordained to life" (ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν) he certainly refers here to the Ten Commandments of the Mosaic Law (Rom 7:7) and explains that sin is recognised sin only by the commandment, and when it brings death, it becomes "exceeding sinful" (Rom 7:13). The Apostle here speaks in general: he describes how the law of sin functions in every individual and argues that it was not the Law but sin that brought about death. Ps.-Macarius, however, interprets this passage from the perspective of concrete historical events. He applies this passage to the story of Adam's transgression in Paradise and in his exegesis all basic terms and the whole passage acquire a new meaning. He refers the "commandment ordained to life" not to the Mosaic Law but to the first commandment of God given to the former Adam from creation that forbade Adam to eat from the tree of the knowledge of good and evil. Sin becomes personified in the character of Satan and the death implies not an individual death as a result of personal sin but the global catastrophe, brought about by Adam's transgression to the whole human race. Though Satan had sinned against God even earlier, this malicious deceit of the forefather of humanity made Satan "exceeding sinful".

Such interpretation of this passage reflects the Macarian idea of sin as a certain spiritual and intellectual power of Satan (λογική τις οὖσα καὶ νοερὰ δύναμις)[18] that had been firmly established in human nature after the fall of Adam. Ps.-Macarius defines sin as "a sort of power and intellectual creation of Satan" (δύναμίς τις οὖσα λογικὴ τοῦ σατανᾶ καὶ οὐσία),[19] which dwells and

18 H 24:3.

19 H 15:49. Compare B 4:29 (12): "the spiritual power and intellectual being of Satan that secretly gained entrance" (ἡ γὰρ παρεισελθοῦσα δύναμις λογικὴ καὶ οὐσία νοερὰ τοῦ σατανᾶ). See also other expressions: C 1:3: "the power of Satan"; B 14:14: "the hostile power", B 18:1 (2): "a certain subtle and deep abyss of bitterness", compare H 41:1; H 32:10: "a certain hidden and subtle power of darkness that has been entrenched in the heart", B 2:5 (2): "a certain secret filthiness and excessive darkness of passions", B 22:1 (10): "a worldly deceitful spirit of evil darkness", B 44:1: "the *power of darkness* of the devil". Compare Col 1:13.

operates within human nature as a separate substance. Inspired by Paul, he calls this evil substance, attached to the soul as a second soul, *indwelling sin* (τῆς ἐνοικούσης ἁμαρτίας, Rom 7:5).[20] It is one of the key concepts in the Macarian theology of sin, based on Pauline text and teaching.

In Rom 7:15 – 25 Paul discusses the two laws at war within man: the law of sin and the law of God. In this teaching the Apostle shows the drama of human duality of will that became the reality of human being after the fall, He describes his personal experience of sin, saying: "Now if I do what I do not want to do, it is no longer I who do it, but sin that dwells in me (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία) […] For in my inner being I delight in God's law; but I see another law at work in me, waging war against the law of my mind and making me a prisoner of the law of sin at work within me" (Rom 7:20, 22 – 23). Relying on Paul, Ps.-Macarius develops his unique teaching on indwelling sin which he enriches with other images and ideas taken from the Pauline writings. He speaks of indwelling sin in terms of "the very sin" (αὐτὴ ἡ ἁμαρτία)[21] or "the root of evil" (ἡ ῥίζα τῆς κακίας),[22] which is inaccessible to man. As Satan is never quieted and never stops waging war against man,[23] so that neither prophets, nor apostles, nor the Scriptures could restrain him and bring him under control, save God alone, so also sin is incorrigible and ineradicable by human efforts and can be uprooted only by God.

The Leaven of Passions (1 Cor 5:6 – 8)

Ps.-Macarius often describes sin as the "leaven of evil passions" (ζύμην κακίας παθῶν) or the "old leaven" (ζύμη παλαιά) that entered in and leavened the whole Adam (1 Cor 5:6) with vice.[24] He points out that sin has a tendency to increase and grow as leaven grows.[25] In this idea he is also inspired by Paul who encouraged the Corinthians to "get rid of the old yeast, so that they may be a new unleavened lump and to keep the feast not with the old bread leavened with malice and wickedness, but with the unleavened bread of sincerity and truth" (1 Cor 5:7 – 8). Ps.-Macarius combines this Pauline exhortation to the Corinthians to "cleanse out the old leaven" (1 Cor 5:7) with the Jewish law to utterly remove anything leavened from the houses during the feast of Passover, which threatened everybody who would preserve the old leaven, to be cut off from Israel (Exod 12:15, 19). In his interpretation, the house refers to the human body, and the old leaven implies "the leaven of malice and wickedness"

20 B 38:1 (2).
21 B 34:14.
22 B 4:29 (10). Compare H 15:46 (48).
23 B 32:7, H 15:18 19.
24 B 4:30 (6).
25 H 24:2. Compare B 53:2.

(1 Cor 5:8) that entered the human soul after the fall.[26] Ps.-Macarius contrasted the old leaven of evil, which is sin, with the idea of the new heavenly leaven of Jesus Christ.[27] He says: "There are old leaven, unleavened bread (ἄζυμα) and new leaven."[28] As the old leaven implies the power of Satan, so the new leaven means the good and holy salt of the Godhead and the power of the Holy Spirit, which enables a person to be freed from the leaven of evil passions. The idea of unleavened bread refers to the first Adam who was destined to receive in his nature the heavenly leaven of the divine Spirit, but due to the transgression his nature was leavened with wicked passions.[29] The Macarian idea of the old and new leaven is closely connected with the Pauline teaching of the old and new man (Rom 6:6, 2 Cor 5:17, Eph 4:22 – 24, Col 3:9 – 11). As the Apostle Paul instructs that a person ought to take off the former and to put on the latter, in a similar manner, Ps.-Macarius teaches that the leaven of evil should be replaced by the heavenly leaven:

26 B 10:2 (4).

27 B 4:30 (6). The idea of leaven as a symbol of impurity and sin is typical of early Christian literature. It was based on the caution of Jesus Christ against the teaching of the Pharisees and Sadducees, which is hypocrisy (Luke 12:1; Matt 16:6, 11 12; Mark 8:15) and partially also on the Old Testament cultic prescriptions that forbade to offer anything leavened on the altar. For example, Origen combines this prohibition with Jesus' warning against the leaven of the Pha risees. In his commentary on Mt 16:6 he writes: "whenever leaven is named it is put figuratively for teaching, whether in the law, or in the Scriptures which come after the law; and so perhaps leaven is not offered upon the altar; for it is not right that prayers should take the form of teaching, but should only be supplications of good things from God". See *Commentarium in evangelium Matthaei*, 12:5 6, in PG 13:989. See also his *Homiliae in Numeros*, 23:7, in PG 12:752BD. The negative interpretation of leaven was especially true among the Latin writers due to the Vulgata translation of the Pauline proverb: "a little leaven leavens the whole lump" (μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ), where the Greek verb ζυμοῖ was translated as *corrumpit* (spoils, corrupts). See 1 Cor 5:6 and Gal 5:9. However, early Christian literature also knew the positive meaning of leaven. Already in the Gospel, Jesus likened the heavenly kingdom to leaven (Matt 13:33; Luke 13:20 21). This idea laid the foundation of the positive interpretation of leaven as a certain life giving and inspiring power, a fundamental principle or a "soul" of bread. For example, leaven in the positive meaning was used by Rufinus of Aquilea: "receive the leaven of virginity" (*fidei fermento posse coalescere*). See *Expositio in symbolum apostolorum*, 7:22, in: M. Simonetti (ed.), Tyrannii Rufini opera, CCh SL 20, Turnhout, 1961, 143. See also the *Rule of St Benedict of Nursia* about the abbot's characteristics: "his commands and teaching should be instilled like a leaven of divine justice into the minds of his disciples" (*iussio eius vel doctrina fermento divinae iustistiae in discipulorum mentibus conspargatur*), in *Regula S.P.N. Benedicti*, cap. 2, on website: http://www.thelatinlibrary.com/benedict.html (accessed 24.07.2011). An idea similar to the Macarian idea of two leavens can be found in the writings of Ignatius of Antioch, who contrasted Jesus with Judaism as the new and old leaven: "Lay aside, therefore, the evil, the old, the sour leaven, and be changed into the new leaven, which is Jesus Christ. Be salted in him, lest any one among you should be corrupted, since by your savour you shall be con victed" (*Ad Magnesios*, 10, in: M. Holmes (ed.), The Apostolic Fathers, Grand Rapids, MI, 2007, 208). See also Lampe, Lexicon, 592; Avakumov, Unionsgedankens, 29 50.

28 B 10:2 (4).

29 H 24:3.

"As a lump without a leaven remains unleavened and unfit to eat, so without the divine nature of the Holy Spirit a person is not able to get rid of the foul odour of evil and to reach life."[30]

The Veil of Darkness (2 Cor 3:7 – 18)

One more recurrent image of sin in the Macarian homilies based on the Pauline theology is that of the veil of passions. Ps.-Macarius builds this image on 2 Cor 3:7 – 18. In this passage the Apostle Paul opposes the Jews who cannot see God's glory of the Lord because of their unbelief, on the one hand, and the Christians who with unveiled faces behold (κατοπτριζόμενοι) the glory of the Lord, on the other. Inspired by this passage, Ps.-Macarius also speaks of veil that impedes from seeing God's glory but he changed accents and adapt the teaching of Paul to the needs of ascetics struggling for perfection. While Paul, speaking of the veil, implies the lack of faith that is removed "whenever anyone turns to the Lord" (2 Cor 3:18), for Ps.-Macarius, this veil symbolises human sinfulness as such. In his exegesis, the veil of Moses is not simply the lack of faith but an obstacle reaching much deeper into the human soul. It is the darkness of sin, which is experienced not by those who do not believe in Jesus Christ (these are not even aware of this veil) but by those who do believe in him and try to follow their Lord. This veil is not taken away as soon as one turns to the Lord but after much labour and struggle, when the Lord comes and settles in the faithful soul. It is the reality of all Christians, including advanced ascetics, who are still on the way to the perfect union with Christ, and it is not faith but Christ alone who removes this veil of darkness from the human soul.

For Paul, taking the veil off signifies the freeing of barriers that impede the spiritual understanding; and the glory of God denotes "the light of the knowledge of the glory of God reflected in the face of Christ" (2 Cor 4:6). However, when Ps.-Macarius refers to the divine glory, he implies God's revelation of another nature. In his interpretation, the glory of God, which the faithful souls behold, means

"the everlasting glory of the Spirit that shines now unveiled (ἐν ἀποκαλύψει) on the immortal face of the inner man within the worthy ones eternally, undyingly and unceasingly (ἀϊδίως καὶ ἀθανάτως καὶ ἀκαταργήτως)."[31]

In his exegesis Ps.-Macarius probably follows the interpretation of Origen who also speaks of the veil of darkness on the heart of Christians that covers the faculty of discernment (ἡγεμονικόν). However, there is still a difference between the two authors. Origen understands the veil as the darkness of ignorance with regard to the understanding of the Scriptures, removed by God to the extent of our

30 H 24:4.
31 B 58:1 (2).

conversion from dishonourable deeds (ἀτιμία ἔργα).[32] For the homilist the veil signifies the darkness of disgraceful passions (πάθη ἀτιμία) that cover the glory of God reflected within the interior man.[33] Yet both agree that this veil cannot be removed by merely human power but is the gift of God to those who wholeheartedly commit themselves to his love and commandments.

The idea of indwelling sin is a key-concept of Ps.-Macarius' ascetic theology. He borrowed from Paul the images of the leaven of malice and the veil of Moses and gave them a new ascetic iterpretation adeqaute for his ascetic context and community. These images demonstrate how profoundly Ps.-Macarius relied on Paul in his hamartology and how radically sometimes he can depart from the original meaning of the Pauline text in order to support his ascetic ideas and point to the responsibility of ascetics to oppose passions as the offshoots of indweling sin. On the one hand, he pretends to be a faithful follower of Paul, and on the other hand, he considerably changes and adapts the Pauline teaching to his ascetic context and theological ideas based on his personal spiritual experience. The writings of the Apostle Paul serve him not only as a source of inspiration or the point of departure for his theological reflections but also as a rich repository of different ideas which he applies to his personal spiritual experience, sometimes unexpectedly combines and comes out with an original meaning of the text relevant to ascetic life. The latter method of the application of the Pauline writings is also well presented in Macarian anthropology.

Macarian Anthropology: The Soul as the Church and a Bride of the Lord

The ascetic context of Ps.-Macarius considerably influenced the formation of his anthropological views. Reading his homilies gives the impression that he led an anchoretic (or semi-anchoretic) life, remote from the ecclesiastical structures, and his ascetic community was also of solitary type. Though his writings contain some traces of polemics and discussions against the Manichean dualistic beliefs and the Messalian ideas on baptism, prayer and perfection, they do not necessary testify that the homilist was actively engaged into the ecclesiastical life and theological controversies of his time. These traces rather reflect some popular views and opinions current among the ascetics of his close environment. When Ps.-Macarius speaks of the Church he

32 See, for example, *Homiliae in Leviticum*, 1:1, 6:1, in M. Borret (ed.), Origène. Homélies sur le Lévitique, SC 286, Paris 1981, 268; *Homiliae in Genesim*, 6:1, in: H. de Lubac/L. Doutreleau (ed.), Origène. Homélies sur la Genèse, SC 7 bis, Paris, 2003, 184; *Homiliae in Exodum*, 12:1 2, in: M. Borret (ed.), Origène. Homélies sur l'Exode, SC 321, Paris, 1985, 354 358; *Homiliae in Jeremiam*, 5:8, in P. Nautin (ed.), Origène. Homélies sur Jérémie. Traduction par P. Husson, SC 232, Paris 1976, 298 302. See also Letellier, Voile de Moïse, 14 26.

33 B 2:3 (15). Compare Rom 1:26.

pays much more attention to the spiritual dimension of the Church, the heavenly Church or the Church of saints than to the eclesiastical structures and the community of the imperial Church.[34] He seldom speaks of liturgical celebrations or sacraments, and if he does, he uses them as images, which have nothing to do with the real events that took place in his ascetic community. The liturgical dimension is also lacking in his paraeneses on prayer which are exclusively focused on the individual aspects of prayer. Since the ecclesiastical life played a minimal role in the ascetic context of the Macarian community and the main problems the ascetic dealt in their daily life were interior, Ps.-Macarius projected the life of the Church upon the inner life of the soul and developed his original idea of the soul as the Church. He frequently refers to this idea. It is difficult to trace how he developed this teaching on the soul but the ascetic context of his life and the spiritual needs of his disciples were probably defining factors. At least his writings allude to three possible factors that could inspire this idea.

The Church as the Image of the Soul

In one of his homilies Ps.-Macarius extensively deals with this question and explains how the soul can be understood in terms of the Church. He employs here the idea of shadow that has no reality by itself but points to the existence of a certain reality. As the Old Testament was the shadow of the New Testament and the ministry of the Law was the shadow of the Church of Christ, so also now the visible Church is the shadow of the invisible interior man. The structure and organisation of the visible Church is the image that reflects the inner constitution of the soul. Ps.-Macarius teaches that both the ministry of the Law and the present arrangement of the Church were established "for the sake of this living and intelligible being of the rational soul (τὴν ζῶσαν καὶ νοερὰν οὐσίαν τῆς ψυχῆς τῆς λογικῆς) which itself is the living and true Church of God."[35] Furthermore, the visible arrangement of the Church and the ministry of the sacraments (τῶν μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας) are transient, while the rational and intellectual essence of the interior man are permanent and it is for its sake that all economy and the ministry of the heavenly mysteries of the Church of God are to be fulfilled.[36] It is for the sake of the soul that God bestowed on the holy and apostolic Church the Holy Spirit and settled that it is present in the sacred altar, in the water of the holy baptism, in the bread of the Eucharist and in any mystical service of the Church in order to operate in the

34 See H. Dörries, Theologie, 396 410.

35 B 52:1 (1). See the English translation of this homily by Alexander Golitzin in the appendix to his article: Golitzin, Hierarchy, 176 179. A French translation was provided by V. Desprez, Note additionnelle 1, 201 207. As Desprez pointed out, this homily was the first symbolic ex planation of the litugical celebration of the Eucharist.

36 B 52:1 (2).

faithful hearts. This is because God seeks the fulfilment of the work of the Holy Spirit in the living hearts so that the intellectual essence of the faithful souls may be renewed and transformed and inherit eternal life through the operation of grace.[37] So as God is present in the Church, so also the Holy Trinity abides in the purified soul, yet it dwells there not as it is (οὐ καθ' ὅ ἐστίν) but according to the human ability to receive and contain a degree of divine grace.[38] Therefore, the visible temple is a type and shadow of the temple of the heart, the priest is a type of the true priest of Christ's grace and all the rest of the arrangement of the Church is a type of the spiritual and hidden matters according to the interior man (τῶν λογικῶν κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον καὶ κρυφίων πραγμάτων). The same is true concerning the administration of the Church, which is the illustration (ὑπόδειγμα) of what is at work in the soul by grace.[39] Therefore, Ps.-Macarius can also say that the faithful soul is a building not made by hand but built by the Lord on the rock, which is the Word, and by the divine power, which is the Holy Spirit. Contrary to this, the sinful soul is the house built on sand with stones of evil thoughts attached to sinful pleasures (τὰς ἡδονὰς τῆς ἁμαρτίας).[40]

Another reason why Ps.-Macarius likens the soul to the Church lies in his double understanding of the Church: as the assembly of the faithful and as the soul taken together as a whole (ἐν τῷ συστήματι τῶν πιστῶν καὶ ἐν τῷ συγκρίματι τῆς ψυχῆς). Both the Church and the soul are understood as gatherings for worshipping God. As the Christians, assembled together at the liturgical celebration, represent the Church of God, so also the soul that gathers (συνάγει) all its faculties and thoughts for prayer is also the Church of God.[41] As Alexander Golitzin points out, this idea is "an obvious and open appeal to the principle of microcosm and macrocosm, the soul as a microcosm of the Church's macrocosm."[42] It also echoes the idea of the *Liber Graduum* that portrays the soul as a "little Church".[43] In this idea of the gathering for worshipping God Ps.-Macarius follows the Alexandrian tradition which can be traced from Philo to Origen in their comparison between the worship of the community and the liturgy of the soul.[44]

One more source inspiring this idea of the soul as the Church was probably the book of the prophet Ezekiel who described the people of Jerusalem in the image of a woman. Ez 16:8 – 15 became the key for interpretation of the Pauline instruction concerning the woman praying with the head unveiled (1 Cor

37 B 52:1 (6).
38 B 52:2 (6).
39 B 52:2 (1).
40 C 6:2. Compare Matt 7:24 27, Luke 6:46 49.
41 B 36:4 (1), H 37:8. Compare H 21:5, C 27:6.
42 Golitzin, Testimony, 142.
43 M. Kmosko (ed.), Liber Graduum, Patrologia Syriaca I,3, Paris 1926, 285 304. See also Brock, Syrian Fathers, 45 53.
44 Golitzin, Testimony, 142.

11:5).[45] In this passage the Apostle Paul admonishes women that they ought to cover their head for prayer. In his historical interpretation Ps.-Macarius fully agrees with Paul that in the Apostolic time women wore their hair loose for a covering but he immediately moves to the spiritual meaning of these words and explains that the woman praying with the covered head is a type standing for the Church. As in the ancient time of the Church (Synagogue) of Israel (τῆς ἐκκλησίας Ἰσραὴλ) was covered by the Spirit, so also now the Church clothes her children into the divine and glorious garment of the Spirit. After this interpretation the homilist explains that the word "Church" is applied to many souls as well as to a single soul. Since the soul is the Church when it brings together all this thoughts, what is said of the Church can also be applied to the individual soul. Therefore, this woman with the covered head also symbolises the soul joined with the heavenly Bridegroom. The veil on her head means that the soul entered into fellowship with the Heavenly Spouse and is mingled with the Heavenly One. Ps.-Macarius alludes here to the words of Ezekiel about Jerusalem: "I found you deserted and naked and I clothed you (εὗρόν σε ἔρημον καὶ γυμνὴν καὶ ἐνέδυσά σε)".[46] In this reflection of the Pauline text the homilist demonstrates that it is not enough own efforts for the soul to brings all thoughts together before God in prayer but that the soul needs God's help for this. It is Christ who brings the soul into integrity and union with himself.

A Profound Mystery: Christ and the Soul

The definition of the soul as the Church allowed Ps.-Macarius to apply the important Pauline passages on the Church to his teaching concerning the soul, which resulted in some original interpretations of the Scriptures. One example of such an application is his exegesis of 1 Cor 14:19, where the Apostle Paul says that he "would rather speak five intelligible words to instruct others, than ten thousand words in a tongue". In this instruction, the primary intention of the Apostle was to preserve the order during the liturgical celebrations of the Corinthians. However, Ps.-Macarius departs from the historical and literal context of these words and is focused exclusively on the inner life of the soul. In his exegesis the five words spoken in the Church appear as the words uttered by the Lord in the soul, communicated spiritually to the mind and heard in the heart. These words are: prayer, temperance, almsgiving, poverty and patient endurance – the complex of the virtues that build up the total person and all piety.[47]

45 H 12:15. See also H 15:3.

46 This citation is not precise. Compare Ez 16:8: "Later I passed by, and when I looked at you and saw that you were old enough for love, I spread the corner of my garment over you and covered your naked body […]" (διῆλθον διὰ σοῦ καὶ εἶδόν σε καὶ ἰδοὺ καιρός σου καιρὸς καταλυόντων καὶ διεπέτασα τὰς πτέρυγάς μου ἐπὶ σὲ καὶ ἐκάλυψα τὴν ἀσχημοσύνην σου […]).

47 B 36:4 (1), H 37:8. Compare H 21:5, C 27:6.

Another example of such an application of the Pauline teaching concerning the Church to the soul is the interpretation of the profound mystery of the conjugal love between husbands and wives (Eph 5:24–32).[48] If Paul is talking about Christ and the Church, Ps.-Macarius refers this Pauline idea to the mystery of love between Christ as the Bridegroom and the soul as his bride. The key idea in this Pauline passage is the words that Christ loves the Church and wants "to present her to himself as a radiant Church, without stain or wrinkle or any other blemish, but holy and blameless" (Eph 5:27). Ps.-Macarius replaces the "Church" with the "soul" and explains what it means for the soul to be "without stain or wrinkle or any other blemish, but holy and blameless", and he does so from two perspectives: that of the past and that of the future. From the perspective of the past he defines "the Church without stain" as the soul, in which from the beginning the evil thought found no place (ἥτις ἐστὶ ψυχή, εἰς ἣν πονηρὸς λογισμὸς ἐξ ἀρχῆς οὐκ ἐνεκτίσθη).[49] He refers here to the blessed state of Adam in Paradise whose soul had not been yet contaminated with sin and passions. Interpreting this verse from the perspective of the future, he combines this idea with the Pauline teaching concerning the new creation in Christ (2 Cor 5:17), which is characterised by purity, complete freedom from passions, the fullness of the divine power of the Spirit and delight in virtues.[50] In both cases, the homilist points to the vocation and task of the ascetic to return to the former blessed state of the first Adam in Paradise or to attain the state of the second Adam.

Having discussed this lofty state of the soul, for which every ascetic should strive, he interprets the whole passage about the love between Christ and Church in a broader context and applies it to the actual spiritual state of the ascetics who recognise themselves in the miserable state of the fallen Adam and experience the operation of passions within their souls. On the one hand, Ps.-Macarius presents Christ as the true Physician who takes care of his patient, namely the soul wounded by sins, which he feed and warms (Eph 5:29) and cures from the disease of dishonourable passions.[51] On the other hand, he makes the ascetics to realise their responsibility to cooperate with divine grace. What does this cooperation mean? Ps.-Macarius sees the main task of the ascetics in prayer: they should call on the Lord and pray day and night so that the Lord remove any "wrinkle or any other blemish" from their souls.[52]

48 H 38:5.
49 B 54:3 (8).
50 *EpM* 4:1.
51 B 25:1 (10), 2 (2).
52 B 44:2 (7). See also B 40:1 (14).

Spiritual Fornication

The Pauline idea of the profound mystery of love between Christ and the Church, understood as the soul, allowed Ps.-Macarius to combine some Pauline words about the Church with passages on conjugal love and to derive from this combination an original spiritual teaching relevant to the needs of his ascetic milieu. This was especially the case with the Pauline teaching concerning marriage and matrimonial relationaship. Since such passages had little (if any) relevance in the ascetic milieu, the homilist applies this teaching to the relationship of love between the soul and the Lord. For example, while the Apostle teaches that "the husband has not power over his own body, but the wife" (1 Cor 7:4), Ps.-Macarius explains this in the line of the soul's destination to be united with God and to inherit all the property of God, namely the heavenly kingdom. He explains it with the example of a woman, being married by a rich man. Such a woman becomes not only the mistress of his house and the owner of all his goods but is privileged to have access even to his body. So also the soul not only receives the inheritance of Adam but also becomes one spirit with the Lord, which inevitably brings her to reign over all his treasuries.[53]

Another example of such application of Pauline passages on the relationship of earthly love to that of the soul and God is the Macarian interpretation of Paul's teaching concerning sexual immorality: "he who sins sexually, sins against his own body"— (1 Cor 6:18).[54] The homilist gives a literal and a spiritual interpretations of these words. Both are based on Gen 2:24 that *two will become one body.*[55] In his literal exegesis Ps.-Macarius follows Paul: the body of the adulterer is his own wife, and he who commits adultery sins against his own wife. In the spiritual interpretation he again appeals to the Pauline teaching about the mystery of love between Christ and the Church (Eph 5:32) and to his idea of the soul as the Church. The identification of the Church and the soul allows him to apply the idea of one body to the soul and the Lord. Here he refers to the Pauline idea of the Church as the body of Christ, according to the words of Paul: "you are the body of Christ, and each one of you is a part of it" (1 Cor 12:27). With these words Paul instructs the Corinthians how to preserve the unity of the Church in diversity. By "each one of you" Paul implies the plurality of members of the community. Ps.-Macarius, however, applies this appeal to a single soul and refers the expression "each one of you" to the two united beings, the soul and the Lord, that form one spiritual body. As a result, this reflection brings him to such a spiritual exegesis: if the soul invisibly converses in thoughts through secret passions

53 B 54:5 (5 6).
54 B 2:11 (1 2).
55 Compare Eph 5:31.

with the Evil One, as if with a strange man, it sins against its own body, that is, against the Lord.[56]

On the basis of his spiritual interpretation of the Pauline ideas of the Church and mariage Ps.-Macarius develops his teaching concerning spiritual fornication of the soul. He deals with this idea extensively in one of his homilies in which he explains the essence of ascetic life.[57] First, he enumerates various ascetic practices characteristic of the monastic ideal such as renunciation of the world and mariage, withdrawal from the family, relatives, friends and the native land, commitment to prayer and fasting, studying the Scriptures, practicing humility and love towards brothers. Ps.-Macarius admits that all these practices are good and worthy but not sufficient. He draws the attentions of his audience to the main task of the ascetic life, explaining what it means to serve the Lord in purity and with the whole heart (καθαρῶς τουτέστιν ὅλῃ τῇ προαιρέσει). He teaches that those who approach the Lord with the whole heart should keep both the body and the soul pure from corruption, fornication, theft, lie, idle talk, gluttony, covetousness and all other corporal sins as well as preserve the soul from vain, impure and evil thoughts and not couple or acquiesce with sin. To support this point Ps.-Macarius again refers to the writings of Paul. The body is to be kept pure from any defilement, because it is "the temple of God", and "if any one defiles the temple of God, God will destroy that person" (1 Cor 3:17). The soul should be preserved pure from evil thoughts because it is meant to be the bride of the Lord, according to the words of the Apostle: "I have espoused you to one husband, that I may present you as a pure virgin to Christ" (2 Cor 11:2).[58] While the body is corrupted through various sins, the soul becomes defiled, when it secretly converses with the evil spirits and adulterates with invisible passions such as unfaithfulness, lie, vainglory, anger, envy, jealousy, rivalry and others.

Therefore, Ps.-Macarius deduces, the main task of the ascetics is a separation of thoughts from sin in order not to converse with passions and evil spirits. He draws the attention of the ascetics from the external practices of virtues and abstinence from the bodily sins to the urgent need to purify also the soul, which he consider as the necessary condition for entering the kingdom of God. He warns that every ascetic should be conscious that his soul is the bride of the Lord, and if the soul inwardly commits fornication in its thoughts with the evil spirits against God, it becomes unworthy of the heavenly Bridegroom, like a deceived maiden who is loathed by her husband because of her adultery.[59]

In most of his spiritual interpretations of Paul Ps.-Macarius follows his own logic. Without doubt, he considerably departs from the original sense of the

56 B 2:11 (1 2).
57 B 54:1 (1) 6 (4).
58 H 28:6, H 49:4, C 29:3.
59 B 7:6 (9 10), H 26:13.

Pauline passages, but such a deviation should not prevent us from acknowledging the spiritual power of his interpretations. Though unjustified from the contemporary scholarly point of view, the Macarian mystical exegesis fascinates by its coherence and consistency with his own theological thought, and we can only admire how masterly he managed to endow the biblical text with the original sense of his practical theology, while remaining faithful to himself and to the fruits of his personal ascetic experience.[60]

Conclusion

The examination of the Macarian spiritual interpretation of some Pauline passages has revealed his exegetical approach and method of dealing with biblical texts. Ps.-Macarius believes that the Scriptures represent the God's personal message to every individual soul and, therefore, the biblical texts should be interpreted as mystically and spiritually as possible. However, his exegeses are far from simple speculations. They are governed by his sensitivity to the vocabulary of the Scriptures combined with his personal experience of faith. They reveal insights that came to him through the deep experience of living the Word of God. Therefore, Ps.-Macarius does not hesitate to put his personal experience above the Scriptures. He knows that the true experience of the operation of the Spirit gives illumination and conviction of truth. Thanks to his personal experience of faith, he offers an original message applicable to the present life of ascetics as well as to the life of every Christian. This message comes from the unexpected combination of biblical texts, by means of which the homilist describes his personal experience of God's working in his life. This is the understanding of the word of God through the breathing and illumination of the Spirit.

Ps.-Macarius often employs the Pauline methods of typology and allegory and through the unexpected combination of the Pauline passages derives a meaningful spiritual teaching corresponding to his practical theology and based on his personal experience. Yet, his favourite method of interpretation is that of internalisation. By means of this method he interprets both the historical facts and the eschatological promises recorded in the Scriptures as actual events in the mystery of the soul. He considers these spiritual events within the soul even more significant than those that happened in history or are to be fulfilled in the future. Through the analysis of several Pauline passages I have demonstrated how originally Ps.-Macarius interprets the Apostle Paul, how masterly he can combine different verses of the Scriptures so that they not only reveal the meaning of each other but also contain a

60 Dörries, Theologie, 377 378. For other examples of such a deviation, see ibid., 321 323, 376 380.

message relevant to the inner life of the soul. This tendency to the internalisation of the biblical events is probably one of the reasons why the homilies of Ps.-Macarius have been so successful through sixteen centuries and still remain of interest to the contemporary reader.

Bibliography

Avakumov, G., Die Entstehung des Unionsgedankens: die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus des Ostkirche, Veröffentlichungen des Grabmann Institutes zur Erforschung der mittelalterli chen Theologie und Philosophie, Neue Folge 47, Berlin 2002.

Brock, S., The Syrian Fathers on Prayer and the Spiritual Life, Kalamazoo, MI, 1987.

Bunge, G., Evagrios Ponticos. Briefe aus der Wüste, Sophia 24, Trier 1986.

Desprez, V., Note additionnelle 1: L'âme et l'Église (Homélie I, 51), in: J. Gribomont (ed.), Commendements du Seigneur et libération évangélique, Studia Anselmiana 70, St. Ottilien 1977, 201 207.

Dörries, H., Die Theologie des Makarios/Symeon, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch Historische Klasse, Dritte Folge 103, Göttingen 1978.

Frankenberg, W. (ed.), Evagrius Ponticus, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch historische Klasse, Neue Folge 13:2, Berlin 1912.

Golitzin A., Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and Their Common Roots in Ascetical Tradition, in: SVTQ 38, 1994, 131 179.

, A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality, in: S.T. Kimbrough (ed.), Orthodox and Wesleyan Spirituality, Crestwood, NY, 2002, 131 179.

Letellier, J., Le thème de voile de Moïse, schez Origène. Exode 34, 33 35 et 2 Corinthiens 3, 12 18, in: Revue des Sciences Religieuses 62, 1988, 14 26.

Lampe, G.W.H. (ed.), A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.

Сидоров, А. И., Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы 51 57, в Творения древних отцов подвижников. Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова, Москва 1997, 70 98, 280 281.

Samuel Moawad

Schenute von Atripe und die Auslegung der Heiligen Schriften

Schenute von Atripe (ca. 347 – 465) ist der berühmteste koptische Schriftsteller, der die koptische Sprache wie kein anderer meisterte. Trotzdem wissen wir von seinem Lebenslauf relativ wenig. Über sein früheres mönchisches Leben berichtet er selbst in seinem ersten Kanon.[1] Seit ca. 385 war er Abt von drei Klöstern in Panopolis (heute Achmim) in Oberägypten: zwei Männerklostern und einem Frauenkloster.[2] Sein Geburtsdatum ist unbekannt. Sein Todesdatum kann man nur vermuten und ist immer noch umstritten.[3] Das einzig sichere Datum in Schenutes Leben ist das Jahr 431, als er zusammen mit Kyril von Alexandrien am ökumenischen Konzil von Ephesus teilnahm.[4] Koptische und kopto-arabische Quellen – einschließlich seiner *Vita* – unterscheiden sich voneinander und interessieren sich überwiegend für seine Wundertaten und übernatürlichen Kräfte.[5] Daher stammen unsere sicheren und zuverlässigen Kenntnisse über Schenute aus seinen eigenen Werken.

Die Schriften Schenutes bestehen aus neun Bänden, den *Kanones*, acht

1 Für mehr Details siehe Emmel, Shenoute the Monk, 154 174.

2 Für die Organisation und die Struktur der Klöster Schenutes siehe Layton, Social Structure, 25 55.

3 Geburts und Todesdatum Schenutes wurden von Stephen Emmel hauptsächlich anhand zweier Texte festgestellt. Der erste Text ist eine Predigt des Besa, des Jüngers und Nachfolgers Schenutes, die er am sechsten Gedenktag Schenutes hielt. Der zweite Text ist ein Brief Schenutes an den alexandrinischen Patriarchen Timotheus II. (457 477). Siehe Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 1:7 12; Emmel, From the Other Side, 95 99; Behlmer, De iudicio, lv lx. Dagegen folgt Philippe Luisier der alten Meinung (wie bei Leipoldt, Schenute, 44 47), dass Schenute vor dem Konzil von Chalkedon im Jahr 451 starb. Er stützt sich auf Texte, die einigen Zeitgenossen von Schenute zugeschrieben worden sind und bestätigen, dass Schenute vor dem Konzil von Chal kedon bereits in seinem Sterbebett lag. Siehe Luisier, Chénouté, 258 281.

4 Schenute selbst bezeugt seine Teilnahme am Konzil von Ephesus in mindestens fünf Werken: *I Have Been Reading the Holy Gospels* (ed. Leipoldt, Sinuthii, 2:218 219, eng. Übers. Moussa, I Have Been Reading, 117); *Those Who Work Evil* (ed./frz. Übers. Amélineau, Œeuvres, 1:215); *Blessed Are They Who Observe Justice* (ed. Chassinat, Le quatrième livre, 129 130, eng. Übers. Foat, Shenute, 120); *Since It Is Necessary to Pursue the Devil* (ed./frz. Übers. Amélineau, Œeuvres, 1:387). Diese Tatsache erwähnt Schenute auch in einem Brief an den Erzbischof Ti motheus von Alexandrien (ed. Munier, Manuscrits coptes, 95 96; ed. Leipoldt, Sinuthii, 2:14; ed./frz. Übers. Amélineau, Œeuvres, 1:223; Emmel, Schenute's Literary Corpus, 1:8 Anm. 9 und 10); *I Have Said Many Times* (Handschrift MONB.XO 306 307, unpubliziert). Siehe auch Davis, Coptic Christology, 63 Anm. 14; Moussa, I Have Been Reading, 2 Anm. 7. Für die Handschriften der Werke Schenutes siehe Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 1:390 539.

5 Für eine ausführliche Diskussion der *Vita Sinuthii* siehe Lubomierski, Die Vita Sinuthii.

weiteren Bänden, den *Reden,* und einigen Briefen. Dazu gibt es zahlreiche unplatzierte Werke, die *Varia* genannt werden. Die Werke Schenutes werden nach dem ersten Satz im Werk benannt. Falls das *incipit* nicht vorhanden ist, wird dieses Werk „Acephales Werk" genannt und zusätzlich mit einer Nummer bezeichnet. Acephale Werke gibt es sowohl in den *Kanones*, als auch in den *Reden.* Jedoch gehören die meisten Acephalen Werke zu den *Varia.*

Die meisten Werke des Schenute sind leider noch nicht publiziert. Seit dem Jahr 2000 wird ein internationales Projekt für eine kritische Gesamtausgabe der Werke des Schenute durchgeführt. Das Projekt wird von Prof. Stephen Emmel an der Universität Münster geleitet und von 14 Koptologen aus verschiedenen Ländern durchgeführt.[6]

Was die Werke Schenutes besonders auszeichnet, ist die Vielfalt ihrer Themen.[7] Schenute interessierte sich nicht nur für typisch spirituelle Themen, wie die Erlösung der Seele und die Buße, sondern auch für theologische und christologische Themen.[8] Er war mit den Schriften der alexandrinischen Väter vertraut und zitiert sie wörtlich oder sinngemäß.[9] Er nennt sie voller Stolz namentlich und gibt ihren Aussagen die höchste Priorität nach der Bibel.

Obwohl Schenute Mönch bzw. Abt war und das einsame Leben in einer Höhle bevorzugte, beschäftigte er sich mit den Alltagsproblemen seiner Gesellschaft, sogar mit Ehe- und Erziehungsproblemen.[10] In diesem Feld war er ein Pionier und erreichte eine große Entwicklung in der Beziehung zwischen Mönchtum und Gesellschaft.[11]

6 Die Teilnehmer des Projekts sind Heike Behlmer (Göttingen), Anne Boud'hors (Paris), David Brakke (Bloomington, U.S.A.), Andrew Crislip (Richmond, U.S.A.), Stephen Emmel (Münster), Jean Louis Fort (Frankreich), Wolf Peter Funk (Laval, Kanada), Bentley Layton (New Haven, U.S.A.), Samuel Moawad (Münster), Tito Orlandi (Rom), Zlatko Pleše (Chapel Hill, U.S.A.), Tonio Sebastian Richter (Leipzig), Ariel Shisha Halevy (Jerusalem), Sofía Torallas Tovar (Ma drid), Frederik Wisse, (Kanada).

7 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 1:6 7.

8 In verschiedenen Werken behandelt Schenute theologische Themen. Davon sind zwei Werke von besonderer Bedeutung: *I Am Amazed* (ed./ital. Übers. Orlandi, Contra Origenistas; eng. Übers. Foat, I Myself, 114 140); Auszüge in eng. Übers. Davis, Coptic Christology, 279 286; ed./dt. Übers. Cristea, Contra Origenistas) und *And It Happened One Day* (ed./frz. Übers. Lefort, Catéchèse Christologique; eng. Übers. Davis, Coptic Christology, 286 289).

9 Moawad, Relationship, 107 119.

10 Schenute beschäftigte sich überwiegend mit den unterdrückten Armen und verteidigte sie gegen ihre Feudalherren. Seine Werke sind Zeugen für die ägyptische Gesellschaft seiner Zeit. Siehe z. B. *Not Because a Fox Barks* (ed. Chassinat, Le quatrième livre, 38 50, 211; ed. Lei poldt, Sinuthii, 2:77 84; ed./frz. Übers. Amélineau, Œuvres, 1:443 444; eng. Übers. Barns, Shenute as a Historical Source, 156 159) und *Acephalous Work A26* (ed. Behlmer, De iudicio, 56 68, 100 104, 113 115, dt. Übers. 230 236, 252 254, 259). Über Ehe und Erziehungs probleme spricht Schenute in seinen Werken *God Is Blessed* (ed. Chassinat, Le quatrième livre, 167 173; eng. Übers. Brakke, On Cleaving, 125 127; dt. Übers. Cristea, Gepriesen sei Gott, 62 66) und *Acephalous Work A6* (ed./eng. Übers. Shisha Halevy, Shenoute Texts, 153 182).

11 Sowohl die Werke Schenutes als auch seine *Vita* berichten davon, wie sich Schenute für die Bewohner in seiner Umgebung verantwortlich fühlte. Z.B. bot er zwanzigtausend Menschen

Trotz seiner Strenge und Härte, für die er bereits bekannt ist, war Schenute bei vielen beliebt, weil er für die einfachen Menschen aber auch für die frommen Reichen und Machthaber immer da war. Schenute selbst begründet diese Tatsache, wenn er sagt: „Ich bin ihr guter Diener, denn sie sind meine Brüder."[12] Deswegen standen diese Leute immer hinter ihm und versuchten seine Wünsche zu erfüllen. Von dieser Liebe war Schenute selbst fasziniert und darüber erstaunt. In typisch asketischer Bescheidenheit fand er sich selbst dieser Liebe unwürdig und sagte:

„Wer sind wir? Oder was ist unsere Würde, so dass er (d. h. Gott) veranlasst, dass jene Menschenmengen uns kennen und so sehr lieben, wie wir sie lieben? Wie viel Gutes haben wir für sie getan mehr als was sie für uns tun? [...] Und wenn sie gewusst hätten, was auf unserem Herzen gewesen wäre, hätten sie es getan, bevor wir ihnen dieses mitgeteilt hätten."[13]

Schenute war auch ein guter Prediger, der gerne und lange predigte, so dass seine Zuhörer ihm sagten: „Wahrlich, du bist es nicht satt, das Wort Gottes zu predigen."[14] Seine Worte waren berührend und ergreifend, so dass sie die Zuhörer zum Weinen bringen konnten, wie zum Beispiel in dieser Predigt, als er sagte: „Seht, ihr Reichen, die ihr hier sitzt, nicht die Tränen der Armen, die über ihre Wangen fließen? Siehe, ihr weint aus Mitleid, und auch mich seht ihr tief betrübt."[15] Seine Rede konnte auch beredsam sein, so dass seine Zuhörer jubelten und seine Worte wiederholten, was Schenute nicht gefiel. Zu diesen Zuhörern sagte er:

„Was nütze ich, wenn ich euch viele Worte wie Regenwasser sage, und nachdem ich mit dem Reden aufgehört hatte und ihr (sie) nach mir wiederholt hattet, tat ich nichts von ihnen? [...] Und ebenso, was werdet auch ihr nützen, wenn ihr um die Kanzel herum ruft und den Prediger ehrt?"[16]

Schenute war überaus eloquent und fließend in Wort und Schrift. Sein Sprachstil ist einzigartig und einmalig. Er ist bekannt für seine langen Sätze und treffenden Gleichnisse. Vielmehr ist er aber für seine bittere Ironie gegen

Zuflucht in seinem Kloster, nachdem die Barbaren einige Dörfer überfallen und geplündert hatten. Er pflegte sie drei Monate lang und sorgte für sie. Siehe Schenute, *The Rest of the Words* und *Continuing to Glorify the Lord* (ed. Leipoldt, Sinuthii, 2:67 71; dt. Übers. Leipoldt, Ein Kloster lindert, 53 55); *Vita Sinuthii*, die arabische Version (ed./frz. Übers. Amélineau, Monuments, 396 399); Emmel, The Historical Circumstances, 85 95. Siehe auch *Vita Sinuthi*, die bohairische Version §§89 90 (ed. Leipoldt, Sinuthii, 1:43 44; eng. Übers. Bell, Life of Shenoute, 68).

12 Schenute, *Not Because a Fox Barks* (ed. Chassinat, Le quatrième livre, 41; eng. Übers. Barns, Shenute as a Historical Source, 157).

13 Schenute, *Acephalous Work A17* (ed./frz. Übers. Amélineau, Œuvres, 1:441; ed. Leipoldt, Sinuthii, 2:107 108).

14 Schenute, *Acephalous Work A1* (ed./frz. Übers. Amélineau, Œuvres, 2:469).

15 Schenute, *Acephalous Work A26* (ed. Behlmer, De iudicio, 114, dt. Übers. 259).

16 Schenute, *Acephalous Work A1* (ed./frz. Übers. Amélineau, Œuvres, 2:468 469).

seine Gegner bekannt. Das sind normalerweise Heiden, Juden und Häretiker. In einem öffentlichen Brief an seinen heidnischen Feind Gesius schrieb er folgendes:

„Nicht wenn ein Fuchs keckert, das bist du, Diener des Teufels, und laut schreit, fürchtet sich der Löwe, das bin ich, Diener Christi.“[17]

Schenute war nicht nur spirituell stark, sondern auch körperlich. Als er nachts mit seinen Mönchen in das Haus des Gesius eindrang, um nach versteckten Idolen und heidnischen Bildern zu suchen, brach Schenute die Tür mit bloßen Händen auf. Er betonte, dass er dafür gar kein Instrument oder Schlüssel brauchte. Er versicherte seinen Zuhörern, dass dies nicht durch ein Wunder geschah, wie manche behaupteten:

„Wir bekamen weder einen Eisenschlüssel noch einen Holzschlüssel noch einen Schlüsselbund von seinen Leuten und wir hatten kein Werkzeug von irgendeiner Art zum Öffnen dabei, sondern diese großen Türen, die sehr fest waren, öffneten wir selbst. Wir sagten nicht, dass sie sich von alleine öffneten […], aber als der, von dem sie in Schmin es hassen, über die Herrlichkeit Gottes zu hören, sie (d. h. die Tür) packte, fiel sie, indem sie sich von ihrem Gelenk trennte, und wir trugen sie einfach weg.“[18]

In den Schriften Schenutes hat die Bibel eine zentrale Stellung, abgesehen vom Thema, das er behandelt, oder den Feinden, gegen die er schreibt oder spricht. Für ihn ist die Bibel ein Synonym zu Gott selbst. Er schreibt: „In Wahrheit sind die selig, die den Heiligen Schriften folgen. Die, die ihnen folgen, folgen dem Herrn der Schriften.“[19] Er schreibt auch: „Ich spreche von denen, bei denen es keine (heilige) Schrift gibt, weil sie Gott auch nicht haben.“[20]

Für Schenute ist die Bibel die Hauptquelle, um die Gottlosigkeit der Heiden und Blasphemien der Häretiker zu widerlegen. Sie ist genügend, um diese zu vernichten:

„Das Licht ist es, das die Dunkelheit vernichtet und sie zunichte macht. Das Licht der heiligen Schriften ist es, das die dunklen Worte der Heiden und aller Häretiker vernichtet.“[21]

Dagegen kann laut Schenute niemand der Bibel widersprechen: „Gibt es etwa irgendein Zeugnis, das glaubwürdiger ist als das der Heiligen Schriften?“[22]

17 Schenute, *Not Because a Fox Barks* (ed. Chassinat, Le quatrième livre, 38; eng. Übers. Barns, Shenute as a Historical Source, 156).

18 Schenute, *Let Our Eyes* (ed. Emmel, Shenoute of Atripe, 196, eng. Übers. 187).

19 Schenute, *And It Happend One Day* (ed./frz. Lefort, Catéchèse Christologique, 43; eng. Übers. Davis, Coptic Christology, 289).

20 Schenute, *God Is Blessed* (ed. Chassinat, Le quatrième livre, 184 185, dt. Übers. Cristea, Gepriesen sei Gott, 73).

21 Schenute, *Who Speaks through the Prophet* (Handschrift MONB.ZM 42:ii.23 43:i.3, unpubli ziert).

22 Schenute, *Let Our Eyes* (ed. Emmel, Shenoute of Atripe, 191, eng. Übers. 184).

Für Schenute ist die Bibel referenziell für alle möglichen Themen und nicht nur für religiöse Diskussionen. Das gilt auch für Themen, über die die Bibel schweigt. Hier versteht Schenute dieses Schweigen der Heiligen Schriften immer zu seinen Gunsten und betrachtet es als Beweis für den Irrtum seiner Gegner. Zum Beispiel lehnt er die apokryphen Bücher ab, die behaupten, dass es andere Welten gebe außer unserer, weil die Bibel immer nur von einer einzigen Welt spricht:

„Woher haben sie das erfahren? Steht es doch so geschrieben: Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde, er hat nicht gesagt: die Erden, wie dies viele Zeugnisse belegen.“[23]

Zudem ist die Aussage der apokryphen Texte für Schenute weder logisch noch nachvollziehbar. Wenn die Bibel laut Schenute bezeugt, dass Gott nur eine Sonne und einen Mond schuf, die unsere Erde beleuchten, womit werden diese anderen Welten dann beleuchtet:

„Wenn es eine andere Welt oberhalb von dieser gibt, dann ist sie finster. Denn es steht nicht geschrieben: Der Sonnen und Monde geschaffen hat, damit sie ihm leuchten, sondern *eine* Sonne und *ein* Mond sind es, die er geschaffen hat.“[24]

In einem anderen Werk lehnt Schenute jede Art von Fegefeuer ab, weil dieser Glaube nicht von der Bibel bestätigt wird. Er warnt seine Zuhörer davor, solchen Behauptungen Glaubwürdigkeit zu schenken:

„Wenn kein anderer veranlasste, dass du daran denkst (glaubst), wer würde überhaupt daran denken, wobei es in den heiligen Schriften nicht geschrieben steht?“[25]

Wie wir gerade bemerkt haben, hat Schenute alles abgelehnt, was nicht in der Bibel steht. Als aber einige Arianer mit Schenute über den Begriff *homoousios* stritten und Schenute mit seiner eigenen Waffe schlagen wollten, nämlich dass dieser Begriff nicht in der Bibel stehe, antwortete Schenute, dass das Gegenteil auch nicht in der Bibel stehe:

„Doch die Häretiker sagen: ‚Zeige uns, wo dieses Wort *homoousios* in den Schriften geschrieben steht!‘ Zeige du mir dagegen, aus welcher Schrift du erfahren hast, dass der Sohn in seinem Wesen vom Vater verschieden ist, in dem Sinne, wie du ihn als wesensungleich (*heterousios*) bezeichnest, das heißt als einen, der in seinem Wesen verschieden ist! Doch darauf hast du kein Wort zu sagen.“[26]

23 Schenute, *I Am Amazed* (ed./ital. Orlandi, Contra Origenistas, 14 15; ed. Cristea, Contra Origenistas, 139, dt. Übers. 241).
24 Schenute, *I Am Amazed* (ed./ital. Orlandi, Contra Origenistas, 20 21; ed. Cristea, Contra Origenistas, 140, dt. Übers. 242).
25 Schenute, *What Person Would Say* (Handschriften MONB.FZ 23:ii.11 16 und MONB.GG 215:ii.12 18, unpubliziert).
26 Schenute, *I Am Amazed* (ed./ital. Orlandi, Contra Origenistas, 58 59; ed. Cristea, Contra Origenistas, 208, dt. Übers. 275).

Bei Schenute findet man kaum eine Handschriftenseite ohne ein direktes oder indirektes Bibelzitat. Seine Zitate stammen aus der sahidischen Übersetzung, die aus dem Griechischen, d.h. auch aus der Septuaginta, angefertigt wurde. Wie die Kirchenväter zitiert Schenute aus der Bibel, um seine Meinung zu bestätigen. Interessant ist aber, wie er manche Verse allegorisch auslegt, obwohl er Origenes dafür scharf kritisiert. Schenute meint, dass die Bibel die absolute Wahrheit enthält und ihre Worte klar und eindeutig sind:

„Andere aber (sagen) auch: „Origenes wurde aus der Kirche ausgestoßen, weil er das hinter (in) den Schriften verborgene oder das, was die Schriften nicht (ausdrücklich) geschrieben haben oder was über das hinausgeht, was die Heiligen gesagt haben, enthüllt hat. […] Es gibt nichts anderes und keine anderen Worte, die Menschen hören oder verstehen oder durch die sie Frucht bringen könnten, die nicht die Propheten und Apostel und die gläubigen Väter und die wahren Lehrer der Kirche allesamt offenbar gemacht haben.“[27]

Schenute gibt zu, dass er nicht würdig ist, die heiligen Schriften auszulegen, jedoch nutzt er in Wirklichkeit jede Gelegenheit, um die Bibel zu erklären oder sie zu kommentieren: „Wahrhaftig, ich bin nicht würdig, das ausgelegte Wort der Schriften zu sagen, oder es zu hören, damit ich das Verborgene auslege, weil ich ein Elender bin.“[28] Hier bekennt Schenute, dass die Bibel doch verborgene Bedeutungen enthält und dass er sie auslegen kann, aber er empfindet sich selbst nicht würdig, dies zu tun.

Bei seiner Bibelauslegung geht Schenute zwei Wege: Entweder fügt er seine eigene Worte dem biblischen Vers hinzu oder er bietet einen ausführlichen Kommentar. Beim Letzteren geht er Wort für Wort auf den Vers ein. Dies gilt sowohl für das Alte als auch für das Neue Testament. Ein Beispiel für die erste Methode ist sein Kommentar zu Hesekiel 34,20: „‚Ich werde zwischen einem starken Schaf‘ – d.h. dem unrecht handelnden Reichen – ‚und einem schwachen Schaf‘ – d.h. dem gläubigen Armen – ‚richten‘.“[29] Ein anderes Beispiel aus dem Neuen Testament ist Schenutes Kommentar zu 1 Petrus 4,14: „Bei ihnen – das ist das böse, ehebrecherische und unzüchtige Geschlecht – wird er verlästert, bei euch aber – das ist dieses gesegnete Geschlecht – wird er verherrlicht“[30], oder sein Kommentar zu 1 Johannes 3,10: „Die Kinder Gottes – das sind die Christen – und die Kinder des Teufels – das sind die Häretiker – sind offenbar.“[31]

Schenutes Kommentar zu Jesaja 5,1–3 ist ein eindeutiges Beispiel für seine ausführlichen Kommentare, in denen er auf den biblischen Text Wort für Wort eingeht:

27 Schenute, *I Am Amazed* (ed./ital. Orlandi, Contra Origenistas, 32 33; ed. Cristea, Contra Origenistas, 155 156, dt. Übers. 251).
28 Schenute, *Acephalous Work A26* (ed. Behlmer, De iudicio, 122, dt. Übers. 263).
29 Schenute, *Acephalous Work A26* (ed. Behlmer, De iudicio, 106, dt. Übers. 255).
30 Schenute, *Acephalous Work A5* (ed./frz. Übers. Amélineau, Œuvres, 2:122).
31 Schenute, *Who Speaks through the Prophet* (ed. Wessely, Griechische und koptische Texte, 5:128).

„[Ich erbaute einen Turm in seiner Mit]te und baute eine Keltergrube in ihm aus. […] der Weinberg […] und […] ist der […]. Das Liebeslied ist das wahre Wissen, von dem die Propheten sprechen. Der fruchtbare Ort oder die Edelrebe (*Sorech*) sind die Anbetung zu Gott. Der Horn (d. h. der Ausläufer eines Gebirges) ist der wahre Horn durch das Öl der Salbung. Wir aber werden ihm jetzt die Gnade anstatt des Hornes anziehen, als der Herr in die Welt eintrat, und den Segen anstatt des Öls der Salbung. Der Zaun ist das Gebot (Gottes). Der Graben ist die Lehre. Die Burg sind die heiligen Schriften. Die Kelter ist die Kirche. Der Geliebte ist Christus, wie die Propheten bezeugen, und nicht nur alle Heiligen, aber auch wie der Vater bezeugt: ‚[Dies] ist mein Sohn, mein Geliebter, an welchem ich Wohlgefallen habe. Den sollt ihr hören!‘ (Matthäus 17,5; Markus 9,7; Lukas 9,35). Das Haus Israels, der Mensch von Juda, (das) sind die Nationen, die sich mit dem ganzen Israel vereinigten. Gott und sein Christus Jesus ist es, der durch seine Propheten sagte: ‚Richtet bei mir und inmitten meines Weinbergs. Denn ich erwartete, dass er Trauben brächte, er (aber) brachte Dornen‘. Dieses Wort aber bedeutet: Er erwartete, dass wir die Wahrheit täten, und wir logen. Er erwartete, dass wir rein würden, und wir beschmutzten uns. Er erwartete, dass wir einander liebten, und wir hassten einander. Er erwartete, dass wir auf die Gerechtigkeit achteten, und wir übten uns in Ungerechtigkeit. Er erwartete, dass die Juden seinen heiligen Sohn, Jesus, kannten, und sie legten auf sein Haupt eine Krone aus Dornen und ließen ihn Essig trinken, als er durstig war. Er erwartete, dass wir ein (gerechtes) Urteil fällen, und wir taten eine Übertretung, und nicht die Gerechtigkeit, sondern eine […]. Er erwartete, dass wir Erbarmen hatten (?) und diese anderen guten (Werke), und wir taten viele Schlechtigkeiten.“[32]

Joel 2,20 hat einen apokalyptischen Inhalt. Der Vers lautet: „Ich werde […] verschwinden lassen sein Angesicht in das erste Meer und seinen Rücken ins letzte Meer.“ Hier legt Schenute den ganzen Vers in Bezug auf die Ungläubigen aus, eine Auslegung, die Schenute gerne immer wieder benutzt. Schenutes Katalog der Feinde Gottes besteht normalerweise aus Juden, Heiden und insbesondere Häretikern. Schenute sagt:

„Wie erklären wir diese Worte: nämlich das erste Meer, das letzte Meer, sein Gesicht und sein Rücken? Das erste Meer ist die ganze Menge, die als Ungläubige gestorben waren, bevor der Heiland in die Welt kam. Das letzte [Meer] sind alle Hei[den], alle Hä[retik]er und [alle], [die als Un]gläubige sterben werden; alle [diese, die] an ihn [nicht] geglau[bt] haben. […] Sein Gesicht bedeutet den Anfang seiner Boshaftigkeiten, mit denen er die [Erde] zu füllen anfing. [Sein Rücken] bedeutet das Ende seines Daseins.“[33]

Schenutes ausführlicher Kommentar zu Philipper 2,6–7 ist auch von besonderer Bedeutung, da er hier ein christologisches Thema behandelt, nämlich die Inkarnation und die Natur Christi:

32 Schenute, *Acephalous Work A10* (Handschrift MONB. YM 225 226, unpubliziert).
33 Schenute, *Acephalous Work A1* (Handschrift MONB.ZJ 101:i.4 ii.1, unpubliziert).

„Was bedeutet dieses Wort, das er sagt: ‚Er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein'. Dies bedeutet, dass er weder den Anfang des Wesens der Gottheit annahm, noch dass sie (d.h. die Gottheit) ihm am Ende geschah, noch durch eine Gnade oder durch Gewaltsamkeit, sondern er ist von Natur her Gott. Das, was er jetzt in seiner Natur besitzt, nahm er nicht durch Raub, denn er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern er ist Gott, der Logos, der Sohn Gottes von Natur her, der sich selbst erniedrigte, indem er Knechtsgestalt annahm. Er verringerte sich nicht in der Würde seiner Göttlichkeit, sondern er zeigte seine unbeschreibliche Menschenliebe gegenüber uns und jedem Menschen durch seinen eigenen Willen (freiwillig); dieser, der nicht in der Natur der Gottheit litt, sondern er empfing den Tod in seinem Leib: nämlich der Einzige, der Sohn Gottes; dieser, dessen Herrschaft weder verwirrt noch gemischt war, sondern er wurde eins mit dem Menschen in einer Einheit, einer unbeschreiblichen und unnahbaren Einheit, einer Gottheit, die sich über alles erhebt."[34]

Obwohl es hier nicht ausdrücklich erwähnt ist, zu welchem Anlass Schenute diese Predigt gehalten hat, kann man vermuten, dass er hier gegen Nestorius' Lehre spricht. Man kann auch bemerken, wie sehr er von den Schriften Kyrills von Alexandrien beeinflusst ist.

Die Beschäftigung Schenutes mit den Heiligen Schriften beschränkt sich nicht auf die Erklärung oder Auslegung von schwierigen Stellen, sondern in verschiedenen Werken löst er Probleme, die sich wegen widersprüchlicher Verse ergeben können. In Deuteronomium 28,12 erlaubt Moses, Geld gegen Zinsen auszuleihen. Im Gegensatz dazu verbietet Hesekiel (18,8) und vor ihm David (Psalm 15,5) die Annahme von Zinsen. Dafür gibt Schenute eine plausible Erklärung und betont, dass es sich hier nicht um einen Widerspruch handelt. Er sagt:

„Widersprechen etwa die Propheten, die sagten: ‚Sein Silber wird er nicht auf Zins geben', Moses, weil er sagte: ‚Du wirst dein Geld gegen Zins ausleihen'? Gut ist das Wort, das er (d.h. Moses) sagte. Gut ist aber auch das, was die anderen Propheten sagten, wobei Moses wusste, dass der Mensch dem geben wollte, der nichts hat. Auf diese Weise bereitete er ihn vor, indem er ihn überzeugte, dem Armen zu geben, damit er nicht sterben musste, wenn er ihn (d.h. den Reichen) aufgrund der Aus leihzinsen überzeugt, damit er dem Hungrigen, falls er ihm wegen seiner Unbarm herzigkeit und Unmenschlichkeit nichts gibt, vielleicht um den eigenen Nutzen geben wird. […] Nicht weil Moses dies vergaß, dass es besser ist, nicht zu veranlassen, dass der Mensch gegen Zins ausleiht denn er war weise in jeder Hinsicht und in all seinen Worten aber er sagte: ‚Du wirst (dein Geld) gegen Zins ausleihen', wobei er in seiner Barmherzigkeit wollte, dass der bedürftige Mensch doch leben soll. […] Deswegen ermuntern auch die anderen Propheten alle, die die Barmherzigkeit be gehren, und ehren die, die keinen Zins und keinen Aufschlag nahmen, und den, der sein Geld ohne Zins auslieh. Denn das einzige Ziel der Heiligen dient zur Barmher

34 Schenute, *Acephalous Work A9* (Handschrift MONB.YM 77:ii.2 79:i.3, unpubliziert).

zigkeit. Ebenso widerspricht das Neue Testament auch nicht jenen Worten, die Moses sagte, sondern es bringt etwas Besseres.“[35]

In Deuteronomium 28,12 geht es offensichtlich um eine praktische Sache, die mit dem Alltagsleben zu tun hat. Aber das Interesse Schenutes an solchen widersprüchlichen Aussagen der Bibel geht darüber hinaus. Das Hohelied hat bei Schenute eine besondere Stellung, da dieses Buch, wie Schenute selbst erklärt, von Anfang an und bis zum Ende von der Beziehung zwischen der Kirche und dem Herrn spricht.[36] Hier will Schenute noch einen Widerspruch erklären. In Hohelied 4,5 steht: „Deine beiden Brüste sind wie zwei Hirschkälber, Zwillinge der Gazelle.“ Dagegen steht in Hohelied 8,8: „Unsere Schwester ist klein und hat keine Brüste.“ Dazu kommentiert Schenute und sagt:

„Niemand soll ratlos sein, wenn er hört, was geschrieben steht: Einmal steht: ‚Deine beiden Brüste sind wie zwei Hirschkälber, Zwillinge (der Gazelle)‘, und ein anderes Mal steht: ‚Sie ist klein und hat keine Brüste‘. Die Zeit, als über sie gesagt wurde: ‚Sie ist klein und hat keine Brüste‘, war (die Zeit), als Gott, Christus, noch nicht Mensch unter den Menschen geworden war, so dass sie wächst und ihre Brüste mit ihr wachsen. Als die Gnade aber sehr vollkommen geworden war, wuchs sie und wurde groß und wurde eine Mauer. Ihre Brüste wuchsen auch mit ihr und wurden Türme.“[37]

Gegenüber Missbrauch der Heiligen Schriften war Schenute besonders streng. Zu seiner Zeit gab es Leute, die den Sinn einiger Bibelverse verdrehten, um jedem Tadel und jeder Unterweisung zu entkommen. Sie behaupteten, dass das Neue Testament lehrt, niemanden zu richten. Sie zitierten immer wieder Lukas 6,37 und Römer 14,10 im falschen Sinn. Hier betont Schenute, dass es nicht die Sorge solcher Menschen ist, den Geboten Gottes zu folgen, sondern sie wollen sündigen, ohne dass jemand sie dafür tadelt. Schenute erklärt, dass es nicht der Wille Gottes ist. Im Gegenteil sollen die wahren Christen einander darauf aufmerksam machen, welche Sünden sie begehen, damit sie Buße tun und der Strafe Gottes entkommen. Den anderen beim Sündigen zuschauen und sie nicht zu ermahnen, ist für Schenute nichts anderes als Heuchelei:

„Selbst wenn ich mich verstelle, damit ich nicht sage, was sich ziemt, wird sich die Wahrheit oder das Wort Gottes etwa auch verstellen, um uns kein Zeugnis abzulegen, dass sich alle Boshaftigkeiten auf der Erde vermehrten? Denn keiner will seinem Bruder sagen: ‚Halt, ich ziehe den Splitter aus deinem Auge‘, damit dieser nicht sagt: ‚Ein Balken ist in deinem Auge. Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge!‘(Matthäus 7,4 5; Lukas 6,41 42). Wehe dem, der den Balken aus seinem Auge nicht zieht, damit er zusieht, dass er den Splitter aus dem Auge seines Bruders zieht. Wir verdienen das

35 Schenute, *Acephalous Work A15* (ed. Leipoldt, Sinuthii, 2:65 66; eng. Übers. Foat, I Myself, 143 144).

36 Schenute, *Blessed Are They Who Observe Justice* (ed. Chassinat, Le quatrième livre, 147; eng. Übers. Foat, Shenute, 128).

37 Schenute, *Blessed Are They Who Observe Justice* (ed. Chassinat, Le quatrième livre, 148 149; eng. Übers. Foat, Shenute, 129).

Urteil der Worte des Evangeliums. Denn ich will dich wegen deiner wenigen Fehler, die du machst, nicht tadeln, damit du mich wegen meiner vielen Sünden nicht tadelst. Dies insbesondere ist es, das für uns Anstoß erregte, so dass wir unsere Sünden vollendeten, dass wir die Sünden voneinander bedecken, wobei wir uns in unserer Unwissenheit durch die Härte unserer Herzen festigen und sagen   jeder zu seinem Nächsten, von dem Lehrer zu den Lehrlingen: ‚Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Ver dammt nicht, damit ihr nicht verdammt werdet' (Lukas 6,37), oder: ‚Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder du, was verachtest du deinen Bruder?' (Römer 14,10), wobei wir uns selbst zu dem Wort (dem Urteil) des Apostels bringen und seine (d.h. des Wortes) Bewährung nicht verstehen, bis es uns zur Falle wird. Wir haben Bru derschaft durch unsere Zunge und unser Wort, aber wir ließen uns keine Bruderschaft in unserem Herzen und unserem Werk. Wir weigern uns, unseren Bruder zu verachten, aber wir liefern ihn auch aus [8 Zeilen fehlen] [der] Verurteilung und der Verdammnis der heiligen Schriften. Wir weigern uns, unseren Bruder zu richten oder zu tadeln, damit er seine Boshaftigkeiten verlässt, aber wir liefern ihn auch der Verurteilung aus, die über ihn durch Gott am Tag des Zornes kommen wird."[38]

Schenute ist jemand, der seine Meinung sehr gerne durch Gleichnisse und Geschichten vermittelt. Auch hier sieht man, wie Schenute von der Bibel beeinflusst ist. Nicht seine Gleichnisse selbst, sondern die Figuren dieser Gleichnisse, sind auch in der Bibel, insbesondere im Neuen Testament, zu finden. Am häufigsten sind Schafe, Fische, ein mächtiger König, ein Hirte oder ein einfacher Bauer. Das sind neutestamentliche Figuren, mit denen Schenute seine Gleichnisse aufbaut. In einem Gleichnis will Schenute seinen Zuhörern erklären, dass die Christen eine größere Verantwortung vor Gott tragen, mehr als das Volk Israel damals, weil sie auch mehr Gnade bekommen haben. Er sagt:

„Wenn der Hirte wütend ist auf die Schafe, die hinten stehen, damit sie nicht vor ihm bis in die Hürde wandern, während er sie treibt, dann wird er, wenn er zu ihnen zurückkehrt, noch wütender sein auf die (Schafe), die ihm nicht folgen, wenn er vor ihnen geht, insbesondere weil sie nicht schwach sind, so dass er sich ihrer und ihrer Schwäche wegen erbarmen soll, sondern weil sie ihm der Verwirrung wegen und aufgrund ihrer Dummheit nicht folgten."[39]

Dieses Gleichnis soll eigentlich die Meinung des Schenute deutlich und klar machen. Was hier aber auffällt, dass Schenute sein eigenes Gleichnis auslegt und kommentiert, also ein Kommentar zum Kommentar. Er fährt fort und erläutert zwei Begriffe in seinem eigenen Gleichnis, indem er sagt:

„Was bedeutet aber ‚hinter ihnen' oder ‚vor ihnen'? ‚Hinter ihnen' bedeutet, dass der Fels sie begleitete. Der Fels aber war Christus (1 Korinther 10,4). Deswegen brachte er über die, die ihm damals nicht folgten, all diese Bedrängnisse ihrer Ungehorsamkeit und ihrer Hartherzigkeit wegen. […] ‚Vor (ihnen)' aber bedeutet, dass der Herr in die

38 Schenute, *Acephalous Work A14* (ed. Young, Coptic Manuscripts, 38 39, eng. Übers. 45 46).
39 Schenute, *Acephalous Work A1* (ed./frz. Übers. Amélineau, Œuvres, 2:465).

Welt kam und sich den Menschen offenbarte und auf diese Weise eine Lehre gab: ‚Wer mir nachkommen will, der möge sich selbst verleugnen, sein Kreuz tragen und mir nachfolgen' (Matthäus 16,24; Markus 8,34; Lukas 9,23)."[40]

Schenute bewunderte die Gleichnisse Jesu und sah in jedem Gleichnis etwas Besonderes. Obwohl einige dieser Gleichnisse vom Sinn her ähnlich sind, sah Schenute in jedem Gleichnis eine besondere Botschaft. In Lukas 15 finden sich zwei Gleichnisse. Das erste ist das Gleichnis des verlorenen Schafs und das zweite betrifft den verlorenen Sohn. Die Botschaft der beiden Gleichnisse ist klar, nämlich die Bekehrung der Sünder. Jedoch sieht Schenute hier einen gewaltigen Unterschied zwischen den beiden Gleichnissen. Im Fall des verlorenen Sohnes kehrt er von alleine zurück, im Fall des verlorenen Schafes aber suchte der Hirte nach ihm. Genauso ist der Unterschied zwischen einem Sünder und einem anderen. Der eine bereut und bekehrt sich von alleine und der andere muss belehrt werden, dass er von seinem bösen Weg zurückkehrt. Diese Beobachtung Schenutes findet man zum Beispiel nicht bei Kyril von Alexandrien in seinem Kommentar zum Lukasevangelium.[41] Schenute sagt:

„Es gibt doch einen Unterschied in dieser Geschichte; denn an einer Stelle wurde gesucht, bis das Schaf bzw. die Drachma gefunden wurde. An der anderen Stelle aber wurde nach dem Sohn, der weggegangen war, nicht gesucht, sondern er überlegte es sich und kehrte zurück. Ebenso trug der, der das Schaf gefunden hat, es auf seinen Schultern. Dieser (Sohn) aber kam von alleine, weil niemand nach ihm suchte. Ein anderer war es, der das Schaf zu seiner Hürde oder zum Haus des Hirten zurück brachte; dieser aber kehrte zu seinem Vater oder zu seinem Haus von alleine zurück."[42]

Aus den Schriften Schenutes kann man entnehmen, dass er selbst mehrmals beschuldigt wurde, dass sein Verhalten manchmal nicht den Heiligen Schriften entsprach, sondern bibelwidrig war. Das war der Fall, als er das Haus seines heidnischen Gegners Gesius nachts durchsuchte und seine Idole mitnahm oder zerstörte. Schenute wunderte sich über die Haltung der Stadtbewohner und konnte ihre Kritik nicht nachvollziehen, weil sie ihn tadelten und einen Götzendiener verteidigten. Er fand sein Verhalten tadellos und hielt sich selbst sogar für einen Märtyrer, genau wie Jesus:

„Ich halte alle Worte, die diejenigen gegen mich sagten, die den Rat Gottes nicht wissen, für nichts. Ich, der Elende, vergesse nicht, was der Herr den Vollkommenen sagte: ‚Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und jedes böse Wort lügnerisch wider euch reden um meinetwillen!' (Matthäus 5,11). Denn wegen der Dummheit solcher Leute in jeder Zeit und auch all ihrer Worte, die sie in Boshaf

40 Schenute, *Acephalous Work A1* (ed./Frz. Übers. Amélineau, Œuvres, 2:465 466).
41 Vgl. Smith, Commentary, 2:495 505.
42 Schenute, *What Person Would Say* (ed./frz. Übers. Amélineau, Œuvres, 2:263).

tigkeit aussprechen, sagte der Herr: ‚Betet für die, die euch verfolgen und segnet die, die euch verfluchen!' (Matthäus 5,44; Lukas 6,28)."[43]

Hier verdreht Schenute die ganze Situation und stellt sich als Opfer und nicht als Täter dar. Er zitiert die Worte Jesu zur Unterstützung seiner Einstellung. In einem anderen Fall geht Schenute gegen seine Kritiker noch einen Schritt weiter und legt die biblischen Verse zu seinen Gunsten aus. Als manche sein Verhalten gegen Heiden und Häretiker als einen Akt gegen die christliche Nächstenliebe bezeichneten, weil er auch seine Feinde nicht lieben konnte, kommentiert Schenute zu den Versen, die von der Liebe gegenüber Feinden sprechen, wie folgt:

„Höre nicht: ‚Mit denen, die den Frieden hassen, war ich friedlich' (Psalm 120,6 7), und denke nicht, dass du belehrt wurdest, Frieden mit den Feinden Christi zu schließen! Es wurde nicht gesagt: ‚Wenn der Feind Gottes Hunger hat, speise ihn', sondern ‚dein Feind' (Sprüche 25,21, Römer 12,20). Ebenso bemühe dich, Frieden mit denen zu schließen, die deinen Frieden hassen. Aber zu denjenigen, die deinen Gott und seinen Frieden hassen, sage so, wenn du zu den Heiligen gehörst: ‚Herr, ich hasste diejenigen, die dich hassen. Für mich sind sie zu Feinden geworden' (Psalm 129,21 22)."[44]

Schenutes Bibelkenntnisse waren ausgezeichnet und vorbildlich. Er konnte sie instrumentalisieren, auch wenn er ein eigenes oder ungewöhnliches Verständnis zu manchen Bibelversen hatte. Er interessierte sich vielmehr für den praktischen Nutzen aus den Heiligen Schriften, sowohl im spirituellen Leben als auch im Alltagsleben, insbesondere in seinem Kampf gegen Ungerechtigkeit oder Heidentum. Er hielt sich selbst für einen Propheten, der die Botschaft des Himmels vermittelte und sah seine Worte samt seiner Bibelauslegung als von Gott inspiriert. In der koptischen Literatur bleibt Schenute unvergleichlich, nicht nur wegen seiner zahlreichen Schriften, sondern auch wegen seiner einzigartigen Persönlichkeit, die wir noch nicht völlig entdeckt haben.

Literatur

Amélineau, É., Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne, Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire 4, Paris 1888 1895.

, *Œuvres* de Schenoudi: Texte copte et traduction française, 2 Bde., Paris 1907 1014.

Barns, J.W.B., Shenute as a Historical Source, in: J. Wolski (Hg.), Actes du Xe congrès international de papyrologues: Varsovie Cracovie 3 9 septembre 1961, Wroclaw, Warsaw/Krakow 1964, 151 159.

43 Schenute, *Let Our Eyes* (ed. Emmel, Shenoute of Atripe, 192, eng. Übers. 184).
44 Schenute, *Acephalous Work A1* (Handschrift MONB.GG 116:ii.5 30, unpubliziert).

Behlmer, H., Schenute von Atripe: *De iudicio* (Turino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV). Catalogo del Museo Egizio di Torino, 1st ser., Monumenti e Testi, Bd. 8, Turin 1996.

Bell, D.N., Besa: *The Life of Shenoute*, Cistercian Studies Series 73, Kalamazoo etc. 1983.

Brakke, D., Shenute: *On Cleaving* to Profitable Things, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 20, 1989, 115 141.

Chassinat, É., Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Française d'Archéologie Orientale 23, Kairo 1911.

Cristea, H. J., „Gepriesen sei Gott": Eine Predigt des Apa Schenute, in: Journal of Coptic Studies 7, 2005, 49 97.

, Schenute von Atripe: *Contra Origenistas.* Edition des koptischen Textes mit an notierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefs des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96), Studien und Texte zu Antike und Christentum 60, Tübingen 2011.

Davis, S., Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt, Oxford 2008.

Emmel, S., The Historical Circumstances of Shenute's Sermon God Is Blessed, in: M. Krause/S. Schaten (Hg.), ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien: Peter Grossmann zum 65. Geburtstag, Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 3, Wiesbaden 1998, 81 96.

, From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis, in: A. Egberts et al. (Hg.), Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998, Papyrologica Lugduno Batava 31, Leiden etc. 2002, 95 113.

, Shenoute's Literary Corpus, 2 Bde., Corpus scriptorum Christianorum orienta lium 599 600, subsidia 111 112, Louvain 2004.

, Shenoute the Monk: The Early Monastic Career of Shenoute the Archimandrite, in: M. Bielawski/D. Hombergen (Hg.), Il monachesimo tra eredità e aperture atti del Simposio „Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano" per il 50. anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo; Roma, 28 maggio 1 giu gno 2002, Studia Anselmiana 140, Analecta Monastica 8, Rom 2004, 151 174.

, Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of the Temples in Egypt: Rhe toric and Reality, in: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (Hg.), From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity, Religious in the Graeco Roman World 160, Leiden 2008, 161 201.

Foat, M.E., Shenute: Discourse in the Presence of Eraklammon, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 24, 1993, 113 131.

, I Myself Have Seen: The Representation of Humanity in the Writings of Apa Shenoute of Atripe, Ph.D. dissertation, Ann Arbor 1999.

Layton, B., Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Mo

nastery: The Evidence of Shenoute's Canons and the White Monastery Federation A.D. 385 465, in: Le Muséon 115, 2002, 25 55.

Lefort, L.Th., Catéchèse Christologique de Chenoute, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache 80, 1955, 40 45.

Leipoldt, J., Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums, Text und Untersuchungen 25,1, Leipzig 1903.

, Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia, 3 Bde., Corpus scriptorum Christianorum orientalium 41, 42, 73, Copt. 1, 2, 5, Paris 1906 1913.

, Ein Kloster lindert Kriegsnot: Schenutes Bericht über die Tätigkeit des Weißen Klosters bei Sohag während eines Einfalls der Kuschiten, in: U. Meckert et al. (Hg.), .".. und fragten nach Jesus": Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte, Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag, Berlin 1964, 52 56.

Lubomierski, N., Die Vita Sinuthii: Form und Überlieferungsgeschichte der ha giographischen Texte über Schenute den Archimandriten, Studien und Texte zu Antike und Christentum 45, Tübingen 2007.

Luisier, Ph., Chénouté, Victor, Jean de Lycopolis et Nestorius. Quand l'archiman drite d'Atripé en Haute Égypte est il mort?", in: Orientalia 78, 2009, 258 281.

Moawad, S., The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria, in: G. Gabra/H. Takla (Hg.), Christianity and Monasti cism in Upper Egypt, Bd. 1: Akhmim and Sohag, Kairo/New York 2008, 107 119.

Moussa, M., I Have Been Reading the Holy Gospels by Shenoute of Atripe (Dis courses 8, Work 1): Coptic Text, Translation, and Commentary, Ph.D. dissertation, Washington 2010.

Munier, H., Manuscrits coptes, CGC Nos. 9201 9304, Kairo 1916.

Orlandi, T., Shenute contra Origenistas, Corpus dei Manoscritti Copti Letterari, Rom 1985.

Shisha Halevy, A., Two New Shenoute Texts from the British Library, in: Orientalia 44, 1975, 149 185, 469 484.

Smith, P., A Commentary upon the Gospel According to S. Luke by S. Cyril, Patriarch of Alexandria, 2 Bde., Oxford 1859.

Wessely, C., Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts, 5 Bde., Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 9, 11, 12, 15, 18, Leipzig 1909 1917.

Young, D.W., Coptic Manuscripts from the White Monastery: Works of Shenute, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek 22, Wien 1993.

Stephen J. Davis

Completing the Race and Receiving the Crown

2 Timothy 4:7–8 in Early Christian Monastic Epitaphs at Kellia and Pherme

Introduction

Most histories of early Christian biblical interpretation focus their attention on the literary products of the bishop's or the theologian's study. The raw materials of such histories typically include apologetical and doctrinal treatises, commentaries and letters, catechetical works, and sermons. Admittedly, in the case of sermons, we begin to get a glimpse of one practical setting where biblical interpretation moved out of the study and into spaces of public gathering. However, the literary forms of the homilies that we encounter in our editions have in many cases been redacted subsequent to their performance, carefully prepared for dissemination among a small cadre of literate elite in late antiquity.

There have, of course, been exceptions to this predominantly literary preoccupation in the history of scriptural interpretation. Frances Young, in her book, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, helpfully reminds us that liturgy, spirituality, and prayer stood at the center of the Christian community practice, and that such contexts of worship require a closer and more sustained examination as everyday settings for the applied interpretation of biblical texts.[1] In his book, *The Word in the Desert*, Douglas Burton-Christie turns our attention to the way that biblical interpretation in early Christian monastic settings was embedded in a hermeneutic of praxis, although he largely restricts his own gaze to the stylized literary corpus of the *Apophthegmata Patrum* (*The Sayings of the Desert Fathers*).[2]

In this article, I want to take up the call to examine practical settings of biblical interpretation through a particular case study involving early Egyptian monasticism. Instead of searching out lines of exegesis on the page, I want to enter into the actual, lived spaces of early Christian monks and to explore how biblical texts were reinterpreted in and through material *realia* such as inscriptions and iconographic representation, as well as through communal practices of funerary remembrance and ascetic paraenesis.

My primary focus will be citations of 2 Timothy 4:7–8 in epitaphs found at the monastic settlements of Kellia and Pherme in the western Delta of Lower

1 Young, Biblical Exegesis.
2 Burton Christie, The Word in the Desert.

Egypt. Nine Coptic *dipinti* (painted wall writings) serve as the subject of this study: in an accompanying appendix, I provide a transcription of each text, along with an English translation. In the body of the article, my purpose is to explore instances of scriptural interpretation "on the ground", if you will, and to raise some critical questions about what the citation of 2 Timothy 4:7 – 8 in monastic inscriptions can tell us about the self-perception of Egyptian monks in late antiquity.

The Material Context: Monasticism and Monastic Archaeology at Kellia and Pherme

Located near the western edge of the Egyptian Delta, around eighty to eighty-five kilometers southeast of Alexandria, Kellia and Pherme were two areas established as monastic settlements sometime during the fourth century CE. The exploits of their early ascetic inhabitants came to be popularized in collections such as the *Apophthegmata Patrum* (*The Sayings of the Desert Fathers*), as well as in Palladius' *Historia Lausiaca* (*Lausiac History*).[3] Through the dissemination of such literature, the larger and more prominent Kellia ("The Cells") became linked with the legacy of famous early figures such as Macarius of Alexandria, Ammonius, and Evagrius Ponticus, while the smaller satellite settlement at Pherme became especially associated with the desert father Theodore of Pherme.[4]

Monastic life in these areas was primarily "semi-eremitical" in its social organization: ancient literary sources emphasize the role that monastic elders played as mentors to younger disciples, and paint a picture of monks living in pairs (or small residential assemblages of three or four), largely independent of other groups apart from communal worship gatherings at specified intervals. This loosely organized form of monasticism thrived at the western outskirts of the Nile Delta from the late fourth to the seventh centuries. Subsequent to this, however, the region experienced a decline in monastic practice, and by the ninth century, the settlements of both Kellia and Pherme were effectively defunct.

Fortunately, our knowledge of early Egyptian monasticism in this region is not restricted to literary sources, however. In 1964, two Coptologists, Antoine Guillaumont (Collège de France) and Rodolphe Kasser (Université de Genève),

3 For the text of the alphabetic version of the Apophthegmata Patrum, see PG 65.71 440; trans. Ward, The Sayings of the Desert Fathers. For a critical edition and translation of Palladius' *Historia Lausiaca*, see Bartelink, La Storia Lausiaca, 2nd ed., 198 202; and Meyer, Palladius: The Lausiac History.

4 On the history of monasticism in the Kellia region, see A. Guillaumont, Histoire des moines aux Kellia, 187 203; also idem., Kellia: History of the Site, 1397 8.

rediscovered the site of Kellia and the following year initiated the scientific study of the architectural remains in the region. Kellia turned out to be a string of large monastic settlements roughly aligned on an east-west axis, all together comprising over 1500 individual hermitages. Over the next couple of decades (1965 – 1968, 1979 – 1984), a team sponsored by the Institut français d'archéologie orientale (IFAO) in Cairo focused on the two westernmost settlements, Quṣur Ruba'ıyat and Qaṣr Wahayda.[5] Their counterpart, a team sponsored by the Mission suisse d'archéologie copte de l'université de Genève, continued their work until 1990. In addition to a comprehensive topographical survey, the Swiss mission concentrated primarily on the three easternmost settlements, Quṣur 'Izayla, Quṣur 'Isa, and Quṣur al-'Abıd.[6] They also extended their survey and excavation work to a pair of smaller settlements to the southeast, Quṣur Ḥijayla and Quṣur 'Irayma. These two neighboring settlements were together identified as the ancient site of Pherme.[7]

This archaeological work has significantly advanced our knowledge of the actual everyday living conditions of Egyptian monks in this region of Lower Egypt.[8] What the French and Swiss excavations revealed about the local architecture was a fairly standardized profile of purpose-built, multi-room structures built out of mud brick. Featuring courtyards, reception areas, kitchen spaces, and living quarters, these "hermitages" were designed not only for accommodation and the daily routine of monastic life, but also the occasional hosting of visitors. One room typically found in these residences especially illustrates the way that monastic architectural space could be

5 Publications in chronological order: A. Guillaumont, Le site des Cellia (Basse Égypte), 43 50; A. Guillaumont, Premières fouilles au site des Kellia (Basse Égypte), 218 25; Daumas, Les fouilles de Kellia, 1965 66, 300 9; Daumas, Les fouilles de Kellia, 1966 67, 438 51; Daumas, Les fouilles de Kellia, 1967 68, 395 408; Daumas, Les fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale de 1959 à 1968, 1 7; A. Guillaumont, Une inscription sur la 'prière de Jésus, 310 25; Jarry, Description des restes d'un petit monastère, 147 55; Daumas, Les fouilles de Kellia, 1968 69, 496 507; Daumas, et al., Kellia I; Andreu, et al., Sixième campagne de fouilles aux Kellia, 1979 1980, 347 68; Andreu, et al., Septième campagne de fouilles aux Kellia (avril 1981), 159 88; A. Guillaumont, Le site des Kellia menacé de destruction, 195 8; Coquin et al., Huitième campagne de fouilles aux Kellia (avril 1982), 363 77; Henein/Wuttmann, Kellia II.

6 Publications in chronological order: Kasser, Kellia 1965; idem., Exploration dans le désert occidental, 103 110; Kasser, Kellia. Topographie; Kasser, Sortir du monde, 111 24; Kasser et al., Survey archéologique des Kellia (Basse Égypte); Kasser et al., Le site monastique des Kellia (Basse Égypte); Descœudres, L'architecture des ermitages, 33 55; Kasser et al., Explorations aux Qouçoûr er Roubâ'îyât; Kasser et al., Explorations aux Qouçoûr er Roubâ'îyât; Bridel et al., Explorations aux Qouçoûr el Izeila.

7 Bridel et al., Explorations aux Qouçoûr Hégeila. Together, these two settlements contain around 115 architectural installations. In 2006, the Yale Monastic Archaeology Project (YMAP) also conducted a series of subsurface surveys at this site: Herbich/Brooks Hedstrom/Davis, A Geophysical Survey of Ancient Pherme.

8 For summary treatments of the archaeological work conducted at Kellia and Pherme over the last half century, see Coquin, Kellia: French Archaeological Activity, 1398 1400; Rassart Debergh, Kellia: Paintings, 1408 9; Weidmann, Kellia: Swiss Archaeological Activity, 1400 6; and Davis, Kellia and Scetis.

adapted for diverse functions: the so-called "oratory". The French and Swiss excavators employed this label to describe rooms equipped with prayer niches, painted inscriptions (*dipinti*) and crosses, and sometimes even iconographic programs. In fact, the current state of archaeological knowledge about the actual use of such rooms is still rather limited, and therefore their designation as "oratories" (a label that highlights in particular the activity of prayer) is probably too restrictive to allow for a full social historical description of the relationship between architectural form and function. In this article, by studying selected inscriptional evidence found in such spaces, I hope to provide a more textured account of the way that monks interacted with their built environment through the practices of writing, reading, and remembrance. It is at the intersection of place and practice that we will discover how 2 Timothy 4:7 – 8 was redeployed within early Christian monastic communities.

The Inscriptional Evidence: Nine *Dipinti* Citing 2 Timothy 4:7 – 8 at Kellia and Pherme

To find monastic readings of 2 Timothy 4:7 – 8 *in situ*, we must visit two mudbrick hermitages, one at Kellia and one at Pherme. Inside these structures, a number of red Coptic *dipinti* adorn the walls, often accompanied by painted crosses. The writings are predominantly memorial in character, epitaphs that take the form of prayers for beloved monks who had passed on to the next life. What attracts our attention about these particular two buildings, however, is the fact that they contain a concentration of epitaphs that incorporate one or both of these verses from 2 Timothy. There are nine such *dipinti* in total, and in the case of each site, internal evidence (i.e. the content of the writings themselves) allows us to date them quite specifically.[9]

2 Timothy 4:7 – 8 at Pherme

The painted inscriptions from Pherme date to the second half of the sixth century CE. Located on the western periphery of the monastic remains at Quṣur ʿIrayma (southern Pherme), the building in question (QE 26) measures 20 x 13 m, and features a courtyard to the east and a complex of seven rooms to the west. The largest of the rooms is a double hall at the northwest corner. Divided into two bays (areas 5 and 9) by a central arch, the hall originally featured a unique star-shaped "skylight" in the dome over its eastern bay.

9 This inscriptional evidence was also corroborated by the analysis of ceramic finds: see Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QE 26 (100 à 138), 370 83; and Kasser/Partyka/Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QIz 90 (122 à 163), 299 317.

Inside, it would have drawn visitors' attention as they entered the room through the eastern doorway; and, outside, oil lamplight from the room would have made this "skylight" visible from a distance after dark.[10]

On the north and east walls and on the soffit in the southeast corner of the double hall, one finds five different *dipinti* containing citations from 2 Timothy 4:7 – 8. In the appendix to this article, these are labeled Ph1–Ph5. All follow essentially the same formula. They begin with "our blessed father" or "our blessed brother", followed by the name of the monk who had gone to his rest (ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ). Four of the five names are preserved (Simeon, John, Mina, and Andreos); one *dipinto* lacks the name due to its fragmentary condition. After the name, the day and hour of the deceased's passing are noted: "the nth day of (the month) x, at the nth hour." In the case of the *dipinto* in the southeast corner of the room (= Ph5, the epitaph of Apa Andreos), the writer adds that his death took place "under the reign of Justin", i. e. the Byzantine emperor Justin II (565 – 578 CE). This detail provides us with a rather narrow date range of only fourteen years for this specific inscription, as well as *a terminus ante quem* for dating that phase of plaster within the room.

Following this opening formula, each of the five *dipinti* cites some variant of 2 Timothy 4:7 – 8. The Coptic *dipinto* on the north wall (= Ph1) follows the general order of the original Greek: "He has completed the race. He has kept the faith. Finally, he has received the crown of righteousness." The other four (Ph2–Ph5) reverse the order of the initial two clauses from 2 Timothy 4:7, a change perhaps motivated by the passage's particular application to the monastic life where keeping the faith would have been understood as a necessary precondition for reaching the finish line of one's ascetic course.

Four of the inscriptions (Ph1–Ph4) cite an epitomized version of 2 Timothy 4:8, calling special attention to the crown of righteousness received by the monk who had died. In two of these cases (Ph1 and Ph3), the crown is said to be that which God "promised to those who love Him". Only one of these four inscriptions (Ph5) makes no mention of the crown from 2 Timothy 4:8.

Following this citation of 2 Timothy 4:7 – 8, the epitaphs conclude with a prayer that God or Jesus Christ and/or the Holy Spirit might give rest to the soul of the deceased, who is ranked with the company of the saints.[11] Twice (Ph2 and Ph4), this prayer is preceded by a petition to the reader to pray for the one who has died; and twice again (Ph1 and Ph4), the anonymous writer asks for prayers and/or forgiveness for himself as well.

10 Favre, L'Ermitage QE 26: Description et analyse architecturale, 361 9.

11 Only in Ph2 is a mention of the saints omitted, although given the formulaic nature of these epitaphs, the deceased's entrance into the company of the blessed was probably taken for granted by both writer and reader.

2 Timothy 4:7 at Kellia

Four similar painted inscriptions (K1–K4) have been discovered on the walls of a monastic dwelling at Kellia. Located near the center of the settlement, Quṣur ʻIzayla, this particular dwelling underwent two phases of major architectural renovation after its original construction. These structural changes indicate an extended period of occupation, spanning the sixth and seventh centuries CE.

One of the four *dipinti* (K4) dates to the first stage of building construction (mid-sixth century), when the hermitage consisted only of two different monastic "apartments," a well, and a latrine within a large walled enclosure measuring approximately 32 x 21 meters. The formula of the epitaph resembles closely the *dipinti* found at Pherme. In this case, the one being remembered is "our beloved father, the priest, Apa Ammoni", and more information is given about the time of his death. After the identification of the day, month, and hour, the inscription notes that his passing took place "when Justinian was emperor and when Apa Theodosius was archbishop (and) sent into exile while at peace with his people." Given the fact that Justinian reigned from 527 to 565 CE, and that Theodosius was the (exiled) bishop of Alexandria from 536 to 566 CE, we can narrow the time frame for this inscription to a three-decade window. (This first Kellia *dipinto* may therefore be dated slightly earlier than the aforementioned epitaphs at Pherme.) Finally, after providing a chronological context, the writer of this *dipinto* proceeds to quote from 2 Timothy 4:7 – "He has kept the faith. He has completed the race. Then he […]". The end is lost in a lacuna, but it would appear that the full text went on to cite 2 Timothy 4:8 once again, with its iconic reference to the "crown of righteousness" promised to the faithful.

The other three *dipinti* (K2–K4) from this same hermitage at Kellia date to the third and final stage of the building's construction. All three were discovered in a double hall (areas 2 and 3) which was added in the seventh century as part of an extra suite of rooms that necessitated the expansion of the enclosure to the north by approximately 9 meters.[12] At first glance, these epitaphs seem to follow the standard formula: the monastic father is named, and the time of death (i. e. day, month, and hour) is recorded for posterity. However, in this case, these *dipinti* also supply additional chronological information that helps us pinpoint their dating even more accurately. In the case of two of them (K1 and K3), we learn that the monks' deaths occurred "during the reign of Kostos" – that is, Constantius II, who ruled as emperor from 641 to 668 CE. The remaining *dipinto* (K2) proves even more helpful to historians: it indicates that the monk in question passed away "when the Lami (i. e. Muslims) were in Egypt in their twenty-fourth year and third month." Counting from the Islamic takeover of Alexandria in March of 641, this would mean that this painted inscription may be dated to June of 665 CE, or sometime shortly after that.

12 The resultant dimensions of the building were approximately 32 x 30 meters.

One other feature of these three inscriptions is worthy of note. They all conclude with a petition to their readers to "remember" the recently departed, and this act of remembrance is understood as instrumental in God's granting of eternal rest: "I beseech all of you who read these writings, remember him so that (the Lord God Jesus Christ/the good God) may give rest to his soul…" What is especially interesting here is the way that the monastic reader – the one physically standing before the wall and following the script, as it were – was being exhorted to perform an action (remembrance) that he was in fact already performing. After all, the monastic reader's memory faculties would have been engaged from the very first moment his eyes fixed upon the familiar name of the one being memorialized: "the blessed father Mina" or "the blessed father Agathe Tilok". Coming at the end of the epitaph, this exhortation to remember the deceased effectively reinforced a set of memory practices (both cognitive and physical activities) that were already ritualized in and through the act of reading itself.

Herein lies the paraenetic logic of these *dipinti* and of the reading practices they cultivated. As Abraham Malherbe has pointed out, in the rhetoric of paraenesis, "what is advised is already known" by the one receiving the advice.[13] Thus, the purpose of such rhetoric in antiquity was to "remind" listeners of what was already familiar to them and to present them with readily recognizable examples or models for ethical imitation. In the context of monastic life at Kellia, these examples were furnished in and through the very activities of writing, reading, and remembrance. These replicable inscriptional formulae, and the repeated acts of reading and recitation that these formulae fostered, give us a glimpse of how the monks at Kellia would have been already well habituated to the script that they were being exhorted to follow.

Funerary Consolation, Martyrological Discourses, and the Ascetic Life: Contextualizing the Egyptian Monastic Reception and Redeployment of 2 Timothy 4:7–8

What role, then, did 2 Timothy 4:7–8 play in these scripted performances? How did the reading of scripture on the whitewashed plaster surface of a wall contribute to the shaping of monastic self-perception at Pherme and at Kellia? And what conclusions might we draw about the appropriation of these (Ps.-)Pauline passages in other late ancient and early medieval Egyptian monastic contexts?

13 Malherbe, Moral Exhortation, 125. Abraham ("Abe") Malherbe was a professor of mine during my Ph.D. studies at Yale University in the 1990s and was the person who introduced me to the study of ancient Greco Roman moral exhortation, including the rhetoric of *paraenesis.* During the late stages of editing this article, I was saddened to learn of his sudden and unexpected death on September 28, 2012. This article is therefore dedicated to his memory: I hope it does its small part to honor him and his scholarly legacy.

To answer these questions, it is important to trace a brief genealogy of the way that 2 Timothy 4:7 – 8 was interpreted in different early Christian settings. In what follows, I want to emphasize four particular discursive applications of these two verses, as they were cited in the context of (1) funerary consolation, (2) martyrological remembrance, and (3) monastic moral exhortation and (4) ascetic eulogies.

In modern scholarship, 2 Timothy is widely understood to be pseudepigraphical, but ancient Christian readers unanimously assumed that the letter-writer was in fact Paul. Early commentators found themselves in agreement that, in chapter four of this letter, the apostle was employing agonistic imagery – e. g. fighting the good fight, finishing the race, receiving the crown – to speak about his death and the heavenly rewards to follow. In antiquity, crowns or wreaths (στέφανοι) were used as the prizes for victors in athletic competitions and as a form of adornment and memorialization in funerary settings, where they were "particularly linked with the cultic honoring of the dead".[14] Thus, Clement of Alexandria discusses "perfumes" (μύρα) and "crowns" (στέφανοι) together, noting that the former is associated with the rites of a funeral (κηδεία) and that the latter "is a symbol of undisturbed tranquility; and on this account, they crown the dead (τοὺς νεκροὺς καταστεφανοῦσιν)."[15] While some early Christians eschewed such funerary cult practices for apologetic reasons to distinguish themselves from the mores of the wider Graeco-Roman society,[16] this did not stop others from appropriating the image of the crown as a tangible and positive metaphor for the posthumous blessings awaiting Christian believers. Indeed, there is ample late ancient evidence for the continued use of funerary wreaths by some Christians, who in doing so reappropriated the crown's association with victory in athletic contests.[17]

14 Quinn/Wacker, 1/2 Timothy, 788. On the association of crowns with death and on their apo tropaic function in funerary contexts, see also Deubner, Die Bedeutung des Kranzes im klas sischen Altertum, 70 104, esp. 94 6; and Baus, Der Kranz in Antike und Christentum, 1 30 (ch. VI).

15 Clement of Alexandria, *Paed.* 2.8.61.1; 2.8.66.1; 2.8.73.1: ed. Marrou et al., SC 108, 124, 132, 144.

16 See, e. g., the testimony provided by Minucius Felix (second or third century CE) in his treatise, *Octavius* 12.6 and 38.3 4 (ed. Waltzing, Octavius, 16 and 67; trans. Rendell, LCL, 1960, 347 and 433), in which Christians are said to refuse to place garlands on sepulchers and to refrain from crowning the dead. For other examples of Christian objections to such practices, see Justin Martyr, *Apol.* 1.24.2 (ed. Blunt, The Apologies of Justin Martyr, 39 40); Clement of Alexan dria, *Paed.* 2.8.73.1 (ed. Montdésert, SC 108, 1965, 144); and Gregory of Nazianzus, *Or.* 7.16 (PG 35.776 A). Baus, Kranz, 20 4, addresses the rationale for this objection, noting that for early Christian authors such as Justin Martyr and Clement of Alexandria, the crowning of the dead carried with it too close of an association with the idolatrous crowning of the gods in pagan worship.

17 Jerome, *Ep.* 66.5 (ed. Hilberg, CSEL 54, 1910, 653); Prudentius, *Cathemerinon* 10.169 72 (ed. Bergman, CSEL 61, 1926, 63); Paulinus of Nola, *Carm.* 19.113 (ed. Hartel, CSEL 30, 1894, 50). Citing these fourth and fifth century examples, Baus, Kranz, 25, argues that the acceptance of this practice seems to have been related to a conceptual shift through which Christian com munities began to see the "Grabkranz" as a "Siegeskranz des Christentums".

2 Timothy 4:7 – 8 thus would serve as a form-fitted biblical passage for late ancient Christian writers engaged in consolatory rhetoric. John Chrysostom, in his ninth *Homily on 2 Timothy*, describes the epistle as "full of consolation" and "a sort of testament".[18] Later in that same sermon, Chrysostom even assumes the first-person voice of the apostle in commenting on the "crown of righteousness" in 2 Timothy 4:8:

"You should not grieve that I shall depart, to be invested with that crown which will by Christ be placed upon my head. But if I continued here, truly you might rather grieve and fear lest I should fail and perish."[19]

John Chrystostom was not alone in utilizing this text for the purposes of consolation. In one of his letters to the church at Antioch, Basil of Caesarea urges them to rejoice "in the hope of consolation" despite "the present pain of (their) afflictions".[20] As a source of comfort in the midst of such difficulties, he draws on the image of the crown promised in 2 Timothy 4:7 – 8,

"for the strength of the soul is not shown by one brave deed, nor yet by effort only for a short time; but the one who tests our hearts wishes us to win crowns of righteousness (τῆς δικαιοσύνης στεφανίτας ἀποδειχθῆναι) after long and protracted trial."[21]

Similarly, Theodoret of Cyrrhus writes about the "crown" conferred on the righteous after the just judgment of God, emphasizing the fact that "in this way, Paul offers consolation to all children of faith."[22]

While some writers like Theodoret saw the Pauline "crown of righteousness" as the promised reward for all the faithful, others understood that crown to be a special prerogative of the holy martyrs – those who suffered for the faith and yet, in the words of 1 Clement, "safely reached the goal in the race of faith and received a noble reward".[23] Tertullian, in his exhortation *To the Martyrs*, envisions martyrdom as "a contest whose crown is eternity, whose prize is angelic nature", held in reserve for those who have attained victory at the final judgment, having experienced the prison as their training-ground in virtue.[24] Elsewhere, he casts God as the host of an athletic competition and as the conferrer of crowns upon those who emerge triumphant from the agonistic

18 John Chrysostom, *Homily* 9 on 2 Timothy: PG 62.652; trans. NPNF, ser. 1, vol. 13, 511; cited in Gorday, Colossians, 273.

19 John Chrystostom, *Homily* 9 on 2 Timothy: PG 62.653; trans. NPNF, ser. 1, vol. 13, 512; see also Gorday, Colossians, 275.

20 Basil of Caesarea, *Ep.* 140.1: ed. Courtonne, Saint Basile. Lettres, vol. 2, 60; trans. NPNF, ser. 2, vol. 8, 204.

21 Basil of Caesarea, *Ep.* 140.1: ed. Courtonne, Saint Basile. Lettres, vol. 2, 60 1; trans. NPNF, ser. 2, vol. 8, 204.

22 Theodoret of Cyrrhus, *Interpretation of the Second Letter to Timothy* 4:8: PG 82.852D 853 A; trans. in Gorday, Colossians, 275.

23 1 Clement 6.2; cf. 20.2 (ed. and trans. Holmes, The Apostolic Fathers, 3rd ed., 52 3; cf. 72 3); see also the commentary by Quinn/Wacker, 1/2 Timothy, 786.

24 Tertullian, *To the Martyrs* 3.3: ed. Dekkers, CCL 1, 1954, 5; trans. ANF 3.694.

struggle of martyrdom.[25] Half a century later, the North African bishop Cyprian explicitly draws on the Pauline image of the crown in extolling the virtues of the martyr Mappalicus:

"Precious is the death which has bought immortality at the cost of its blood, which has received the crown from the consummation of its virtues […] And that which (the most blessed Mappalicus) said with the testimony of virtue and faith, the Lord fulfilled. A heavenly contest was exhibited, and the servant of God was crowned in the struggle of the promised fight […] This is the struggle which the blessed Apostle Paul has shown to us, in which it behooves us to run and to attain the crown of glory. 'Do you not know', says he, 'that they which run in a race, run all indeed, but one receives the prize? So run that you may obtain'. 'Now they do it that they may receive a corruptible crown, but we an incorruptible one' (1 Corinthians 9:24 25). Moreover, setting forth his own struggle, and declaring that he himself should soon be a sacrifice for the Lord's sake, he says, 'I am now ready to be offered, and the time of my assumption is at hand. I have fought a good fight, I have finished my course, I have kept the faith: henceforth there is laid up for me a crown of righteousness, which the Lord, the righteous judge, shall give me at that day; and not to me only, but unto all them also that love His appearing' (2 Timothy 4:6 8)."[26]

This same vision of the martyr's reward is applied to Cyprian's own death by his third-century biographer, Pontius the Deacon. Noting that the Carthaginian saint "had to pass by the race course" on the way to his final trial, the author observes that this was in fact providential, seeing that he, "having finished his contest, was running to the crown of righteousness".[27]

The reception of crowns by those who were "faithful unto death" (Revelation 2:10) quickly became a nearly ubiquitous motif in Christian *acta martyrum* written in both Latin and Greek cultural settings. In her recent book, *The Other Christs*, Candida Moss has studied the mimetic Christologies underlying these accounts, and on the basis of internal evidence (both language and theology) she has argued for a later dating of works such as the *Martyrdom of Polycarp*, which she reassigns to the mid-to-late third century (with further emendations in the fourth).[28] It is noteworthy that on two occasions in that narrative, Polycarp is lauded for having obtained "the crown of immortality" (ὁ τῆς ἀφθαρσίας στέφανος) as the "incontestable prize" for

25 Tertullian, *Scorpiace* 6: ed. Reifferscheid/Wissowa, CSEL 20, 1890, 156; trans. ANF 3.638 9; see also Baus, Kranz, 40.

26 Cyprian of Carthage, *Ep.* 8.2 4: ed. Hartel, CSEL 3.2, 1871, 492 3; trans. ANF 5.288 9.

27 Pontius the Deacon, *The Life and Passion of Cyprian* 16.4: ed. Ponzio, Vita e martirio di San Cipriano, 172; trans. ANF 5.273.

28 Moss, The Other Christs. For her discussion of the dating of the Martyrdom of Polycarp, see especially pp. 196 8. On the near ubiquity of crowns in martyrdom accounts, see, e.g., pp. 139, 151.

his perseverance.[29] Two martyrdom accounts preserved in Eusebius' *History of the Church* similarly describe how early Christian female martyrs not only "won the crown of immortality",[30] but also earned the right to confer that same crown on their fellow confessors in prison who were following in their footsteps.[31] Later Latin *acta* such as the *Martyrdom of Fructuosus and Companions* (post-4th century CE) contain visions of the martyrs "rising crowned up to heaven" (*ad caelum ascendentes coronatos*), and describe how they were "crowned with a diadem and a crown that does not fade" (*coronati diademate et corona immarcescibili*), language that draws explicitly on 1 Peter 5:4.[32] The cultural impact of such narrative representations of martyrs receiving crowns was far-reaching, extending even into the realm of church canons such as the late fourth-century *Apostolic Constitutions*, which stipulates that every martyr will be granted an "incorruptible crown" (ὁ ἄφθαρτος στέφανος).[33]

In concert with the widespread dissemination of this image in such *acta* (as well as in church orders), the martyrological application of 2 Timothy 4:7–8 was embraced by fourth-century Greek writers such as Eusebius of Caesarea, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and John Chrysostom, who utilized the Pauline image of the crown in their letters, sermons, and treatises. In an epistle to Ascholius, the bishop of Thessalonica, Basil thanks him for sending a martyr's relics to his diocese: in his eyes, such a gift is "worthy of Christ's athlete, a martyr of the truth just crowned with the crown of righteousness."[34]

29 *Martyrdom of Polycarp* 17 and 19: ed. Bastiaensen, Atti, 24 and 28; Musurillo, Acts, 14 15, 16 17; Moss, The Other Christs, 95, 107.

30 *Letter of the Churches of Lyons and Vienne* 1.42 (on the female martyr Blandina, who "had put on Christ, that mighty and invincible athlete, and had overcome the Adversary in many contests, and through her conflict had won the crown of immortality"), preserved in Eusebius of Cae sarea, *Hist. eccl.* 5.1.42: Bastiaensen, Atti, 80; Musurillo, Acts, 74 5; Moss, The Other Christs, 92 and 189.

31 *Martyrdom of Potamiaena and Basilides* 6 (on Basilides' vision of the female martyr Pota miaena, who "appeared to him at night and put a crown on his head"), preserved in Eusebius of Caesarea, *Hist. eccl.* 6.5.6: ed. Musurillo, Acts, 134 5; Moss, The Other Christs, 72, 138 9, and 198 9.

32 *Martyrdom of Fructuosus and Companions* 5.1 and 7.2 (post 4th century CE): ed. Musurillo, Acts, 182 3, 184 5; Moss, The Other Christs, 97. Cf. 1 Peter 5:4 ("the crown of glory that does not fade": ὁ ἀμαράντινος τῆς δόξης στέφανος). References to the martyrs' reception of crowns are also found in the Latin *Acts of Maximilian* 3.2 (ed. Bastiaensen, Atti, 244; Musurillo, Acts, 244 9) and *Acts of Julius the Veteran* 4.2 (Musurillo, Acts, 260 5). Both of these Latin acta date to the fourth century or later: for a discussion, see Moss, The Other Christs, 139, 187 8, 191 2.

33 *Apostolic Constitutions* 5.1.1 2 (Syria, ca. 375 380 CE): ed. Metzger, Les constitutions apo stoliques, 2.202 4; Moss, The Other Christs, 160.

34 Basil of Caesarea, *Ep.* 165: ed. Courtonne, Saint Basile. Lettres, 2.101; trans. NPNF, ser. 2, vol. 8, 217. In a sermon *In Praise of the Martyr Julitta* (sect. 7; PG 31.253C), Basil also alludes to 2 Timothy 4:7 8, when he refers to "the promises of crowns" (στεφάνων ἐπαγγελίαι) as one of the many saving gifts afforded to humankind through the incarnation of the Word. For discussions

Basil's brother, Gregory of Nyssa, hits a similar note in his homily *In Praise of Theodore the Great Martyr*, when he speaks of the grace bestowed by the martyr's struggles. Favorably comparing the martyr's glory to the earthly status of kings and commanders, he asks:

"Which general who has captured fortified cities and has enslaved many peoples is as celebrated as this soldier, poor man, and conscript whom Paul has armed (Ephesians 6.11), whom the angels have anointed for combat, and whom Christ has crowned with victory (2 Timothy 4.8)?"[35]

For John Chrysostom, the martyrs' struggles and the prizes they have earned "surpass our mortal nature" and "go beyond our powers and understanding", and accordingly, their "crowns" mark their escape from "the uncertainty of the future" and their entrance into the sure and eternal promise of heaven.[36]

Thus, by the end of the fourth century, a strong discursive link was established between the legacy of the martyrs and the image of the crown in 2 Timothy. Grounded in ancient Christian preaching and practices related to the cult of the saints, this biblical and martyrological motif proved to be eminently adaptable to different social settings, including monastic contexts of moral exhortation. I will not attempt here to trace a detailed geneaology of how the ascetic life was taken up and promoted as a daily embodiment of the martyr's struggle in early church communities. The local and trans-local dimensions of these developments have already been treated in considerable detail by scholars such as Marcel Viller, Edward Malone, Louis Boyer, A.E.D. Van Loveren, Maureen Tilley, and David Brakke.[37] Instead, I want to train my eye on the ways that the image of the crown from 2 Timothy 4:7–8 was used to develop and nuance the representation of monasticism as a latter-day form of martyrdom, focusing on the writings of Athanasius of Alexandria (ca. 298–373 CE), Evagrius Ponticus (345–399 CE), and John Cassian (ca. 360–435 CE).

Athanasius' representation of Saint Antony's monastic rigors in the *Life of Antony* as a daily form of martyrdom is well known,[38] and in his letters to

of this homily, see Rousseau, Basil of Caesarea, 184 6; Comings, Aspects of the Liturgical Year, 102 ff.; Harrison, God's Many Splendored Image, 95 6.

35 Gregory of Nyssa, *In Praise of Theodore the Great Martyr*, ed. Cavarnos, in: Gregorii Nysseni opera, vol. 10.1, 61 71, at 64; trans. C. McCambly at http://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/theodore.html.

36 John Chrysostom, *Adversus Judaeos* (Adv. Jud.) 6.1.6: PG 48.904 5; trans. Harkins, FC 68, 1979, 148 9; see also Gorday, 275.

37 Viller, Le martyre et l'ascèse, 105 42; Malone, Monk and the Martyr; Bouyer, La vie de S. Antoine, 2nd ed., 150 2; Van Loveren, Once Again, 528 38; Tilley, The Ascetic Body, 467 79; Brakke, Demons and the Making of the Monk, 23 47 (ch. 2).

38 Athanasius, *Life of Antony* 47.1 (ed. Bartelink, Vie d'Antoine, SC 400, 1994, 262; trans. Brakke, Demons, 26): "(Antony) departed and withdrew once again to his monastic retreat, and there he was daily a martyr in his conscience (2 Cor 1:12) and a contender in the contests of the faith". The First Greek Life of Pachomius likewise presents the monks in the Pachomian fede

monks and bishops he and his readers seem to take it on assumption that the "crown of righteousness" in 2 Timothy was reserved especially for those who endured such ascetic trials faithfully. This can be seen most clearly in one of Athanasius' letters where he is pressed to justify the teaching office of the bishop as an equally valid path to such a heavenly reward.

The *Letter to Dracontius* was written in 354 CE for the purpose of persuading a leading monk to accept his ordination as a bishop. It is noteworthy that the bishopric to which Dracontius was (reluctantly) attached was Hermopolis Parva (modern-day Damanhur) in the Western Delta. This episcopal see contained within its boundaries the monastic settlement of Nitria, and the city of Hermolis Parva was within a day's walk from Kellia.[39] While we do not know for sure where Dracontius had served as an abbot, his predecessors as bishop of Hermopolis had both been monks at Nitria, and so it is not unlikely that he had risen to a leadership post within that community as well.[40] Athanasius urges him to imitate the apostle Paul, who did not hesitate to travel to Rome and Spain

"in order that the more he labored, he might receive so much the greater reward for his labor. He boasted then that he had fought the good fight, and was confident that he should receive the great crown (2 Timothy 4:7 8)."[41]

A few chapters later, Athanasius returns to this same theme. We learn that Dracontius' fellow monks were trying to dissuade their colleague from accepting ordination to the episcopacy, which was seen by them as a distraction from his higher calling as one who had been "elected from among monks" and who had "presided over a monastery".[42] In response to their appeals, Athanasius asks Dracontius to envision the task of imitating Paul's struggle not only in exclusively monastic terms but also in terms of the challenges facing bishops

ration as looking to the example of the martyrs: "Thus they raised themselves by a stricter ascesis and a befitting reverence, to keep their eyes by both day and night, looking not only to Christ crucified but also to the martyrs whom they had seen take up the struggle as they had" (*First Greek Life of Pachomius* 1: trans. Veilleux, Pachomian Koinonia, vol. 1, 298). Vielleux's translation follows the edition published by Halkin (Sancti Pachomii Vitae Graecae), but with some corrections based on better readings from an additional manuscript (Ms. Ath. 1015) to which Halkin had not had access. The fact that a similar passage is preserved in the Arabic Life of Pachomius makes it likely that the Sahidic and Bohairic texts (the beginnings of which are missing) also originally contained this section: see Vielleux, Pachomian Koinonia, vol. 1, 24 and 266 (SBo 1, note 1).

39 Nitria was just under fifteen kilometers southwest of Hermopolis Parva city, and Kellia another eighteen kilometers further south: see A. Guillaumont, Nitria, 1794 6; and idem., Kellia: History of the Site, 1397 8. On the relationship between these two sites, see, e.g., Patrich, Sabas, 11 16; and Harmless, Desert Christians, 279 82.

40 Chitty, The Desert A City, 32; see also Brakke, Athanasius and the Politics of Asceticism (1995; repr. under the title, Athanasius and Asceticism, 1998), 110; Russell, Bishops and Charismatics in Early Christian Egypt, 99 110, at 101.

41 Athanasius of Alexandria, *Ep.* 49.4: PG 25.528C; trans. NPNF, ser. 2, vol. 4, 559.

42 Athanasius of Alexandria, *Ep.* 49.7: PG 25.532 A; trans. NPNF, ser. 2, vol. 4, 559.

who were appointed teachers and “stewards of the mysteries”.[43] Then he concludes by asking, “When did Paul meet martyrdom and expect to receive his crown, if not after being sent to teach?” The implication is that Dracontius should see the call to serve as bishop as part and parcel of his ascetic path that had as its *telos* the reception of Paul’s “crown of righteousness”.[44] Thus, even as Athanasius sought to redefine the parameters of the ascetic life in and through his patronage of a monastic episcopacy, he nonetheless still reinforced the biblical and social discourses that marked monasticism as a privileged means toward attaining the martyr’s crown.[45]

If Athanasius was about the business of appropriating the martyrological pieties of monks and bringing monastic institutions more fully under the authority of the Alexandrian episcopate, Evagrius Ponticus and John Cassian show us how late ancient Greek and Latin authors utilized 2 Timothy 4:7 – 8 as a means regulating the bodily practices of ascetic practitioners.

Evagrius Ponticus (345 – 399 CE) himself spent just over fourteen years of his life as a monastic resident of Kellia,[46] and in his writings, he conspicuously focuses on the renunciation of possessions and clothing as central to the monk’s imitation of Paul’s example. In his treatise, *On Thoughts*, he urges his readers to emulate Paul. As one who “awaited the crown of righteousness in cold and nakedness” (2 Timothy 4:8; cf. 2 Corinthians 11:27), the apostle serves as a model for those who are called to a “poverty of life and clothing”.[47] This point is reiterated in Evagrius’ treatise *On the Eight Thoughts*, where he contrasts “the monk with many possessions” to “the monk free of possessions” who “rejoices over the crowns of his accomplishments.”[48]

It should be noted, however, that the Pauline “crown of righteousness” also

43 Athanasius of Alexandria, *Ep.* 49.8: PG 25.532C; trans. NPNF, ser. 2, vol. 4, 560.

44 Athanasius of Alexandria, *Ep.* 49.8: PG 25.532C; trans. NPNF, ser. 2, vol. 4, 560.

45 Two years later, in his Letter to the Bishops of Egypt and Libya (*Ad episcopos Aegypti* 23; PG 25.593; trans. NPNF, ser. 2, vol. 4, 235), dated to the year 356 CE, Athanasius cites 2 Timothy 4:7 8 again by way of endorsing the leadership of those regional bishops as a life of endurance leading to a “reward from the Savior”: as those who have “loved the appearing” (2 Tim 4:8) of the Lord, the bishops have “kept the faith” (2 Timothy 4:7), and shall thus receive the “crown of life” “promised (by God) to those who love him” (James 1:12). For a discussion of the historical context of these two letters, see Barnes, Athanasius and Constantius, 95 7.

46 Palladius, *Historia Lausiaca* 38.10 13: ed. Bartelink, La Storia Lausiaca, 2nd ed., 198 202; trans. Meyer, Palladius: The Lausiac History, 113 14. For discussions of his time at Kellia, see A. Guillaumont and C. Guillaumont, Evagre le Pontique. Traité Pratique ou Le Moine, SC 170, 24 8; Elm, Evagrius Ponticus’ Sententiae ad Virginem, 99 100; and Casiday, Evagrius Ponticus, 9 13.

47 Evagrius Ponticus, *On Thoughts* (*De malignis cogitationibus*) 6: ed. Géhin, A. Guillaumont, and C. Guillaumont, SC 438, 172; trans. Sinkewicz, Evagrius, 157.

48 Evagrius Ponticus, *On the Eight Thoughts* (*De octo spiritibus malis*) 3.11: PG 79.1153 A B; trans. Sinkewicz, Evagrius, 79. Sinkewicz’s translation is based on Muyldermans’ collation of va riants for a recension B of this text (Une nouvelle recension, 235 74), along with Sinkewicz’s own fresh collation of manuscripts in Paris, Mt. Athos, Jerusalem, and Venice.

contributes to Evagrius' theories on contemplation,[49] divine knowledge,[50] and heavenly ascent. Thus, in one of his letters, he exhorts its anonymous recipient to "fight the good fight" (ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα; 1 Timothy 6:12), in order to be "crowned with the wreath of justice" (ἵνα καὶ σὺ στεφανωθῇς τῷ τῆς δικαιοσύνης; 2 Timothy 4:8) and to behold Christ the bridegroom (Matthew 25:1), who is properly sought "through good works" (διὰ τῶν ἀγαθῶν ἔργων).[51] In another letter, addressed to a nun named Severa who was a member of Melania the Elder's monastery in Jerusalem, Evagrius presents a similar instruction:

"I was greatly pleased by your intentions, and I have admired your zeal for learning and delight in your progress […] For you are fighting the 'just battle, to be crowned in justice' (2 Timothy 4:7) and you are striving to see the bridegroom Christ […]. See, the writing that we sent you will teach you the nature of these things, and it will let you recognize the 'straight and narrow path' (Matthew 7:14). For it [the path] will lead whoever obeys through his deeds to the heavenly kingdom."[52]

49 Evagrius, *Scholion* 12 (on Psalm 5:13): PG 12.1173; trans. Dysinger, www.ldysinger.com/Eva grius/08 Psalms/Psalms1.doc ("And the knowledge of God is divided into two parts, practice and contemplation. To practice belongs the shield of favor, while of contemplation is the crown"). Dysinger's translation is based on unpublished collation by M. J. Rondeau: a key to this collation may be found in Rondeau, Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique, 307 48.

50 Evagrius Ponticus, *Scholion* 7 (on Proverbs 1:9): ed. Géhin, SC 340, 1987, 96 ("Here crown and necklace signify knowledge"); *Scholion* 44 (on Proverbs 4:9): ed. Géhin, SC 340, 1987, 136 ("The crown of graces and the crown of delights are the knowledge of God"); *Ad monachos* (*To Monks*) 27: ed. Gressmann, Nonnenspiegel, 153 65, at 155; trans. Driscoll, Evagrius, 45 ("An or nament for the head: a crown; an ornament for the heart: knowledge of God"); *Kephalaia Gnostica* 3.49: ed. A. Guillaumont, PO 28.1 (1958), 117 ("The nous will not be crowned with the crown of essential knowledge, if it has not cast far from it ignorance of the two struggles"); see also the discussion in Konstantinovsky, Evagrius, 63 4). These passages are cited by Dysinger in his unpublished article, "Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul" (2011), www.ldysinger.com/@books/Dysinger/…/DB Oaks Ev ex soul.doc; see also http://www.ldy singer.com/evagrius/00a start.htm.

51 Evagrius Ponticus, *Ep.* 25.6: ed. A. Guillaumont, "Fragments grecs inédits", 220 (Greek); Frankenberg, Euagrius, 582 (Syriac); Bunge, Briefe aus der Wüste, 238 (German translation); Dysinger, http://www.ldysinger.com/evagrius/11 Letters/xx let 25 syr wrk.htm (English translation). Bunge (Briefe, 347 8, note 1) and Clark (Origenist Controversy, 189 90) argue that the anonymous recipient was a monk named Anatolius; however, this identification of the letter's addressee prompts a more skeptical response from Bitton Ashkelony, Encountering the Sacred, 171.

52 Evagrius Ponticus, *Ep.* 20.1 3: ed. Frankenberg, Euagrios, 578; trans. Elm, Evagrius Ponti cus' Sententiae ad Virginem, 97 120, text quoted at 115 16; see also Bunge, Briefe, 232 3. The "writing" that Evagrius refers to here is most likely his *Sentences to a Virgin* (*Sententiae ad Virginem*), which was transmitted in Greek under the title, *Paraenesis to a Virgin* (Παραίνεσις πρὸς παρθένον). In chapter 55 of that work, he envisions the same reward for the faithful virgin: "The virginal soul shall receive a crown, and she shall live with her bridegroom for ever" (ed. Gressmann, Nonnenspiegel, 143 52, at 151; Elm, Evagrius Ponticus' Sententiae ad Virginem, 106).

In these letters, the monk's or virgin's ascent to behold the heavenly bridegroom is facilitated through "good works" or obedient "deeds", part of "an alternating rhythm" of practice (*praktike*) and contemplation (*theoria*) epitomized by prayer, the monk's bodily labors in poverty, and the ascetic's regular battles with a variety of mental and physical distractions.[53]

Indeed, for Evagrius and for other late ancient authors, the daily grind of life in a monastic cell was understood as the context for an agonistic struggle that led those who persevered to the ultimate prize. Thus, one of the *Apophthegmata Patrum* tells the story of a monk who, after being "tempted by a thought for nine years" and deciding to leave the monastic life, hears the voice of God tell him, "These nine years during which you have been tempted were crowns for you. Return to your place, and I will relieve you of the thoughts."[54] With a view toward such stories (and building upon Douglas Burton-Christie's *Word in the Desert*), Jeremy Driscoll has helpfully drawn comparisons between the *Apophthegmata* and Evagrius' writings as two corpora that provide glimpses into Egyptian monks' "lived" engagement with scriptural texts and proverbial teachings in both oral and written modes of communication.[55]

John Cassian (ca. 360 – 435 CE) was a Latin writer who, like Evagrius, spent about fifteen years of his career as a monk in Lower Egypt: he visited Kellia for a time and spent a longer period living at Scetis (modern-day Wadı al-Naṭrun), another major monastic center located approximately sixty or sixty-five kilometers further to the south.[56] In his famous monastic rule, the *Institutes*, he cites this passage from 2 Timothy in the context of discussing ascetic dietary practices and the daily struggle against the vice of gluttony. Comparing the monk's battle against the flesh (esp. against hunger) to athletic contests at the Olympic and Pythian games where the victors "are decked with many crowns and prizes" (*multarum coronarum stipendiis decorati*), he counsels "fasting" (*ieiunia*), "vigils" (*uigilia*), "reading" (*lectio*), and "the frequent compunction of heart" (*crebra conpunctio cordis*) over one's sins as a training regimen that leads to "the desire of perfection and saintliness" (*desiderio perfectionis et integritatis*).[57] And finally, he presents the apostle Paul as "a true athlete of Christ" and as an exemplar for monks who find themselves in the midst of temptations presented by the desire for food:

"(Paul) does not run uncertainly […] (but he) proclaims with confidence, 'I have

53 For a discussion of the Evagrian sources cited above in relation his integrated theory of practice and contemplation, see Dysinger, "Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul," www.ldysinge r.com/@books/Dysinger/…/DB Oaks Ev ex soul.doc.

54 *Apophthegmata Patrum* N 210: ed. Nau, Histoire des solitaires égyptiens, 156.

55 Driscoll, Evagrius, esp. 174 94.

56 Stewart, Cassian the Monk, 8 12.

57 John Cassian, *Inst.* 5.12 and 5.14: ed. Petschenig, CSEL 17, 1888, 90 1; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 237 8.

fought a good fight, I have finished my course, I have kept the faith' (2 Timothy 4:7). And because he […] has won the battle of the spiritual combat by the chastisement of the flesh, he boldly concludes and says, 'Henceforth there is laid up for me a crown of righteousness, which the Lord, the righteous judge, will give to me in that day' (2 Timothy 4:8a). And that he might open up to us also a like hope of reward, if we desire to imitate him in the struggle of his course, he added, 'But not to me only, but to all also who love His coming' (2 Timothy 4:8b), declaring that we shall be sharers of his crown in the day of judgment, if we love the coming of Christ, […] and if we gain the victory in the fight by chastising the body."[58]

For Cassian, the practices of fasting, sleepless vigils, reading, and penance were bodily exercises designed to train a monk for victory over his own body, over the desires of the flesh. And yet, for him, this battle with the body was at heart a "spiritual contest" (*spirituali agone*).[59] Thus, whereas victory in the Greek games led to the awarding of a "corruptible crown" (*corruptibilem coronam*, 1 Corinthians 9:25),[60] the attainment of an ascetic mastery over bodily vices and desires, especially over the temptation of gluttony, was a victory that elicited a far greater prize, Paul's own "crown of righteousness" (*iustitiae corona*).[61]

In the persons of Evagrius Ponticus and John Cassian, we have two late ancient ascetic authors who spent significant time among the monks at Kellia. As such they provide us with invaluable contextual evidence for evaluating the exegetical redeployment of 2 Timothy 4:7 – 8, and especially the image of Paul's "crown of righteousness", in *dipinti* written on the walls of a mud-brick monastic residence there just over a century later.

But to understand how we get from Evagrius' and John Cassian's reflections on daily ascetic practice to these later Coptic epitaphs at Kellia and Pherme, it is necessary that we close the circle and show how late ancient monastic communities once again began to tap into the funerary resonances of 2 Timothy 4:7 – 8, especially in the context of burial and the memorialization of the dead. To do this, I must widen the my geographical aperture one more time to examine eulogies by early Christian authors from around the Mediterranean – using Sulcipius Severus, Gregory of Nyssa, and Jerome as representative examples – before returning finally to more proximate literary and archaeological evidence from Egypt.

By the fourth century, from Gaul in the West to Cappadocia and Bethlehem in the East, one finds evidence that 2 Timothy 4:7 – 8 had become standard fare in

58 John Cassian, *Inst.* 5.17: ed. Petschenig, CSEL 17, 1888, 94 5; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 239 40.

59 John Cassian, *Inst.* 5.12: ed. Petschenig, CSEL 17, 1888, 90; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 237.

60 John Cassian, *Inst.* 5.12: ed. Petschenig, CSEL 17, 1888, 90; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 237.

61 John Cassian, *Inst.* 5.17: ed. Petschenig, CSEL 17, 1888, 95; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 240.

literary eulogies composed to honor the death of well-known ascetic leaders. This "funerary hermeneutic" is exhibited in Sulpicius Severus' writings on the death of Martin, bishop of Tours (d. 399 CE). In his *Life of St. Martin*, Severus celebrates the way that Martin fulfilled the terms of his episcopal office while never laying aside "the objects and virtues of a monk": in particular, he "made use [...] of the cell connected with (his) church" and then later established a monastery outside the city where he could withdraw and enjoy "the solitude of a hermit".[62] While Severus never actually mentions Martin's death in his *vita*, he does touch on it in three of his letters, written sometime around the year 400 CE. In one of these letters, addressed to the deacon Aurelius, he describes how he had experienced a vision of St. Martin and his disciple ascending to heaven one morning in his cell, just before receiving news of Martin's death.[63] The purpose of his letter was to convey this sad news to Aurelius so that he might become a "partaker in (Severus') grief", and so that they might "mourn in common" their monastic hero's passing.[64] In the end, he concludes by acknowledging that "such a man ought not to be mourned over, to whom, after his victory and triumph over the world, there has now at last been given the crown of righteousness (*corona iustitiae*)".[65] Here, the vision of St. Martin's receiving the heavenly crown, even as a sign of victory, is intimately connected with mourning and consolation connected with the death of a beloved monk.

Two decades earlier, Gregory of Nyssa had remembered his own visit to the deathbed of his sister Macrina in similar terms, wrestling with the prospect of her loss while at the same time recognizing her death as a victory well earned. In his *Life of Macrina*, he recounts how he had returned to their family's estate in Pontus, which Macrina had converted into a monastery for women and where she now lay in a deteriorating condition. While Gregory was waiting, feeling "dejected" and "expecting sad tidings". A messenger arrived with unexpected "cheerful news" from Macrina: she wanted her brother to know that "she was feeling a change for the better."[66] In retrospect, Gregory knew that this news would be short-lived: her death would take place the evening of the very next day. But as he recalled the events of that day in her *vita*, he wanted his readers to know "the message was actually true" and that her sister was not being deceitful:

"For in very truth, just as a runner who has passed his adversary and already drawn near to the end of the stadium, as he approaches the judge's seat and sees the crown of

62 Sulpicius Severus, *Life of St. Martin* 10: PL 20.166 A B; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 9.

63 Sulpicius Severus, *Ep*. 2 (to the deacon Aurelius) (ca. 400): PL 20.178 80; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 19 21.

64 Sulpicius Severus, *Ep*. 2: PL 20.179B; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 20.

65 Sulpicius Severus, *Ep*. 2: PL 20.179C; trans. NPNF, ser. 2, vol. 11, 20.

66 Gregory of Nyssa, *Life of Macrina* 19: ed. Maraval, SC 178, 1971, 202; also PG 46.980 A; trans. Lowther Clarke, 47 8. Lowther Clarke's translation is also available online at http://www.fordham.edu/halsall/basis/macrina.asp.

victory, rejoices inwardly as if he had already attained his object and announces his victory to his sympathizers among the spectators in such a frame of mind did she, too, tell us to cherish better hopes for her, for she was already looking to the prize of her heavenly calling, and all but uttering the apostle's words: 'Henceforward is laid up for me the crown of righteousness, which the righteous Judge shall give me', for 'I have fought the good fight, I have finished the course, I have kept the faith' (cf. 2 Timothy 4:7 8)."[67]

Here, Gregory reimagines Macrina as a victorious (male) athlete, a runner who competes to earn the "crown of victory" before his admiring fans in the stadium. Not only that, he invokes the apostle's words anticipating his own death in 2 Timothy and vicariously places them in Macrina's mouth as a kind of final, self-administered eulogy. Once again, this biblical text is deployed in the context of a (female) monastic's death, for the purpose of memorializing the life of one who has persevered in the ascetic struggle.

A third example comes from Jerusalem, where in 404 CE Jerome wrote a letter to the young virgin Eustochium on the occasion of her mother Paula's passing. Paula had shared her daughter's ascetic commitments and had founded a monastery for women in Bethlehem. In the letter, Jerome is adamant in insisting that he is not composing a eulogy for the purpose of praise (*pro laudibus*); but in fact (despite his rhetorical disavowals), that is exactly what he is doing when he seeks to "to satisfy my own feelings and the passionate regret of her brothers and sisters, who all of us love her still and all of us deplore her loss."[68] Thus, it should come as no surprise that the very next sentence from his pen was inspired by 2 Timothy 4:7 – 8: "However, she has finished her course, she has kept the faith, and now she enjoys the crown of righteousness."[69] Jerome goes on to characterize the "course" she had finished in terms of her ascetic renunciations, measured in matters of food, drink, disposition, and dress.[70] As with Sulpicius Severus and Gregory of Nyssa, so too with Jerome – we see how, at the close of the fourth century, the Pauline

67 Gregory of Nyssa, *Life of Macrina* 19: ed. Maraval, SC 178, 1971, 202 4; also PG 46.980B; trans. Lowther Clarke, 48.

68 Jerome, *Ep*. 108.21 (to Eustochium, 404 CE): ed. Hilberg, CSEL 55, 338; trans. NPNF, ser. 2, vol. 6, 207. Jerome twice denies that he is eulogizing Paula, insisting instead that he was simply engaged in "invective" (*uituperatio*) and writing a "memoir" (*historia*) (ibid.).

69 Jerome, *Ep*. 108.22: ed. Hilberg, CSEL 55, 338; NPNF, ser. 2, vol. 6, 207.

70 In the fifth century *Life of Melania the Younger*, one finds a similar "funerary" application of 2 Timothy 4:7 8 connected with the death of Melania's brother, which is narrated in such a way as to associate it with a martyrological precedent. Having told how Melania had supplied her women's monastery with "the relics of the holy martyrs" (including Zechariah, Stephen, and the Forty Martyrs of Sebaste), her hagiographer (the priest Gerontius) then describes her brother's death as follows: "While our holy mother Melania was waging her contests, her most blessed brother completed the measure of his life in the flesh. Having fought the good fight, he was crowned with a wreath because of his voluntary poverty and obedience to the divine precepts" (*Life of Melania* 48 49: trans. Clark, The Life of Melania the Younger, 60 1).

words of 2 Timothy 4:7 – 8 proved to be eminently adaptable as reflections on both the rigorous nature of monastic life and the bittersweet circumstances of monastic death.

Crowning Glory: Visualizing 2 Timothy 4:7 – 8 in Local Monastic Spaces

The literary sources that I have documented and discussed heretofore have shown how the text of 2 Timothy 4:7 – 8 was reappropriated for consolatory, martyrological, monastic, and memorial ends by Christian writers during the first five centuries CE. These methods and patterns of citation help provide a context for understanding the incorporation of these same scriptural words in the wall writings at Kellia and Pherme. But to grasp fully the social and ideological impact of these monastic *dipinti*, we must also examine the way that late ancient monks would have been habituated as readers of such inscriptions in and through their daily interaction with the architectural and visual setting of their places of residence. By the sixth and seventh centuries, monks at Kellia would have been intimately familiar with the painted representation of victory wreaths on the walls of their dwellings.[71] At other Egyptian monastic sites, residents and visitors would have also encountered wall paintings depicting their fathers of the faith – holy martyrs and monks – wearing a crown on their heads, or alternatively holding/receiving a crown in/to each of their hands. One finds sixth- and seventh-century paintings of saints with crowns, for example, in chapels at the Monastery of Saint Apollo at Bawit,[72] and at the triconch church of the Red Monastery near Sohag.[73] In

71 At Kellia, victory wreaths occasionally adorn crosses painted on the face of prayer niches: see, e.g., Bridel, Explorations aux Qouçoûr el Izeila, 694 (pl. 26.1), and 695 (pl. 27.4).

72 For examples, see Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouit, ed. Bénazeth and Rut schowscaya (1999). On the north wall of Chapel XLII, there is a painting of the bust of Saint Apa Moui, whose hair is "ornée de'une couronne compose d'un mince filet d'argent serti de pierres précieuses" (Clédat, Le monastère, 48, and 54 [#58]). On the east wall of Chapel LI, to the left of the apse, one finds two equestrian figures whose heads are adorned with wreath garlands (Clédat, Le monastère, 111 12, and 125 6 [#102 4]).

73 Among the examples of saints receiving (or wearing) crowns in the Red Monastery Church is a painting of St. Stephen, which occupies a niche located in the south lobe of the triconch (middle register, first niche from left): the saint is haloed and in a full frontal posture, and above his head to the left and right are two hands reaching down from heaven to offer him a pair of crowns: see Bolman, Painted Skins, 119 40, and 563 74, pl. I XII; for the painting of St. Stephen, see p. 571, pl. IX. I discuss other examples in a note below.
Since 2002, Elizabeth Bolman has directed an intensive conservation campaign under the auspices of the Red Monastery Project, funded by the United States Agency for International Development, through the Egyptian Antiquities Project and the Egyptian Antiquities Conser vation Project of the American Research Center in Egypt. The conservation work itself has been led by the late Andriano Luzi, the late Luigi De Cesaris, Alberto Sucato, and Emiliano Ricchi. In

contexts where 2 Timothy 4:7–8 would have been written on the walls of residences and cited as an exemplum of monastic life by community leaders, these painted tableaus would have been encountered as realized visions – living memories made present – of an asceticism fulfilled and perfected in death.

Let me close with two examples of how social discourse and visual culture would have worked together in local settings to shape Coptic monks' sense of monastic vocation in relation to the memory of those who had previously blazed the path. For these examples, I turn to evidence from the excavations and conservation work sponsored by the Yale Monastic Archaeology Project (YMAP) at the White Monastery near Sohag and at the Monastery of St. John the Little in Wadi al-Natrun.[74] In each case, it is possible to bring literary and archaeological evidence together to reconstruct the way that monks would have been habituated to read and reapply 2 Timothy 4:7–8 in the context of local monastic practice.

At the White Monastery in Upper Egypt, the recent discovery of a triconch funerary chapel with a subterranean tomb has begun to transform our understanding of the way that Shenoute, the fifth-century head of the monastery, was remembered and venerated locally as a saint whose piety was crucially inflected by the legacy of the holy martyrs.[75] In his own writings, Shenoute touches directly on the subject of the martyrs who fought to earn the crown of righteousness. In a fragment of a sermon or speech probably directed to a mixed audience of monastics and non-monastics, Shenoute addresses their fear of following in the martyrs' footsteps, lest they suffer bodily impairment or disfigurement on account of the rigors required in pursuing such a path:

"You fear lest your hands or your feet or even another member of your body be wounded, and you will not fight so that you will accept the martyr's crown. A gladiator does not accept the martyr's crown unless he fights well."[76]

addition to the article cited above, Bolman has three other articles on this work: The Red Monastery Conservation Project, 2004 Campaign, 260 81; Late Antique Aesthetic, 1 24; and: The Red Monastery Conservation Project, 2006 and 2007 Campaigns, 305 17. Paul Dilley has also documented the dipinti that accompany the paintings in the north lobe of the Red Mo nastery Church triconch in his article, Dipinti in Late Antiquity, 111 28.
The Red Monastery Project is currently in its final stages and Bolman is preparing an edited volume for publication, which will include contributions by a number of leading historians, art historians, and conservation specialists. Her work at the Red Monastery was also the primary subject in a series of four invited M. I. Rostovtzeff Lectures at NYU's Institute for the Study of the Ancient World in March of 2012, which she will publish together in a separate monograph.

74 On the work of the Yale Monastic Archaeology Project at the White Monastery in Sohag and at the Monastery of St. John the Little in Wādī al Naṭrūn, see the Yale Egyptological Institute in Egypt website, http://www.yale.edu/egyptology/ae.htm. I oversee the work conducted at both of these sites in my capacity as executive director of the project.

75 Bolman/Davis/Pyke, Shenoute and a Recently Discovered Tomb Chapel, 453 62.

76 Shenoute of Atripe, A5 (TY 63): ed. Amélineau, Oeuvres de Schenoudi, vol. 2, 120; trans.

After citing examples of apostles and biblical figures (e. g. Stephen, Zecharias, and Abel), he "suggests his audience find solace in the salvation of martyrs."[77]

In the tomb beneath the triconch chapel at the White Monastery, we find evidence that the monks in Shenoute's monastic federation later remembered their leader's death in terms of the salvific rewards reserved for the martyrs and for the monks who emulated their example. On the north wall of the underground tomb, a painting of Shenoute (the only human figure depicted there) shows him standing barefoot and robed in white between two angels. In his outstretched left hand (to the viewer's right) he receives a circular crown from one of the angels. His outstretched right arm is not fully preserved but his other hand almost certainly originally grasped a second crown. Above his figure, a *dipinto* identifies the place as the tomb or shrine of "Abba Shenoute the Archimandrite".[78] In light of this painted inscription and the conventional late ancient funerary features of the decorative program within the tomb, Elizabeth Bolman, Gillian Pyke, and I have argued elsewhere that this tomb and above-ground chapel were almost certainly designed for the burial and posthumous veneration of Shenoute himself.[79] By triangulating the iconography of Shenoute within that tomb with his own teachings about martyrdom and monasticism as dual pathways toward the heavenly crown, as well as with broader late ancient monastic interpretations of the "crown of righteousness" in 2 Timothy 4:7 – 8, we begin to see how the reception history of this biblical text was intimately tied to acts of public instruction, visual representation, and the veneration of the dead.

At the Monastery of St. John the Little in Wadı al-Naṭrun (ancient Scetis), one observes similar patterns of monastic social formation motivated by readings of 2 Timothy 4:7 – 8, by the memory of the monastery's namesake, and by visualizations of early Christian martyrs. The Coptic *Life of St. John the*

Schroeder, Monastic Bodies, 147 8, quote at 148. This acephalous work by Shenoute is incompletely preserved: the surviving portions of the text come from three different codexes (YM, TY, and DR), the fragments of which are now dispersed among seven museum and library collections across the globe. Unfortunately, the contents of the surviving codex fragments only partially overlap, with the result that there are significant gaps in A5 that are left unaccounted for. For a codicological reconstruction of this work, see Emmel, Shenoute's Literary Corpus, vol. 2, 687 and 873. The section of A5 found in codex DR has been edited by Leipoldt (Opera, vol. 3, no. 34) and translated by Bell (Shenoute the Great, 298 303), who also summarizes the contents found in codex TY.

77 Schroeder, Monastic Bodies, 148.

78 The inscription reads: [ ]ος Ἀ[ββ]α Σινουθίου αρχιμανδ[ρ]ίτου, and in a previous publication I have reconstructed the initial lacuna as the noun phrase, [ὁ ἅγιος τόπ]ος ("the holy tomb/shrine"): see Bolman/Davis/Pyke, Shenoute and a Recently Discovered Tomb Chapel, 457 and 460 1.

79 Bolman/Davis/Pyke, Shenoute and a Recently Discovered Tomb Chapel, 453 62; see also Bolman/Davis et al., The Tomb of St. Shenoute?, 31 8; and Davis, Life and Death in Lower and Upper Egypt, 9 26.

Little was written by Zacharias of Sakha early in the eighth century.[80] Highly educated and employed as a young man as a secretary of the *diwan* (the government institution responsible for the administration of taxes) in the late seventh century, Zacharias entered the Monastery of St. John the Little in middle age, and there his devotion to the eponymous founder of the monastery led him to compose the saint's *vita*.[81] Later, Zacharias was ordained bishop of Sakha (ancient Shoou) in the central Egyptian Delta. Therefore, in Zacharias, we have someone whose lifespan probably overlapped with that of the later Kellian *dipinti* containing the text of 2 Timothy 4:7–8 and whose personal geography in Lower Egypt (as a monk at Scetis and as a bishop in Sakha) was contiguous to the monastic communities at Kellia and Pherme.

At the beginning, end, and throughout the body of Zacharias' *Life of John the Little*, the author highlights the image of the "crown" as emblematic of the final reward stored up in heaven for holy monks. In chapter one of his hagiography, he counts John "among the assembled choir of these saints" whose names were regularly recited in the liturgy and who had been "rewarded with the crown (ⲠⲒⲬⲖⲞⲘ) and inheritance of outstanding virtue".[82] In chapter ten, Zacharias relates the story of how John was tested by his spiritual mentor, Abba Amoi, by being made to keep vigil and to fast with no food or drink for seven days. At the end of this period of time, we are told that

"when (Abba Amoi) looked beside Abba John he saw seven holy angels wearing resplendent robes with great glory, carrying seven crowns (ⲚⲌ ⲚⲬⲖⲞⲘ) that cast lightning above our holy father Abba John, and they placed them upon his head one after the other as they filled him with great jubilation."[83]

80 The Life of John the Little was probably composed in Sahidic, but only small fragments of the work survive in that dialect. However, the entirety of the Bohairic version survives, as well as complete Syriac and Arabic translations. The Sahidic fragments have been published by Amélineau, Appendice, 414 25; see also Till, Ein sahidischer Bericht, 230 9. For a discus sion and English translation of these fragments, see Mikhail/Vivian, The Holy Workshop of Virtue, 270 83. The Bohairic version was originally published by Amélineau, Vie de Jean Kolobos, 316 413; however, Mikhail and Vivian have recently produced an improved edition, with corrections made on the basis of an examination of Cod. Vat. Copt., n°. LXVIII, along with an English translation in: Holy Workshop of Virtue, 63 136 (English translation), and 137 200 (Bohairic text). For the Syriac text, see Nau, La version syriaque; trans. Rowan Greer, in: Mikhail/Vivian, Holy Workshop of Virtue, 203 57. For an edition of the Arabic version with an English translation, see Davis, The Arabic Life, 1 185; see also Samu'īl and Martyrus al Suryānī, al Qiddīs al 'azīm anba Yuhannā al qasīr, an edition of an unidentified manuscript from Dayr al Barāmūs in Wādī al Naṭrūn, originally copied by Matyās al Barāmūsī.

81 For details of Zacharias' biography, see Müller, Zacharias, Saint, 2368 9; and Mikhail/Vivian, The Holy Workshop of Virtue, 1 5.

82 *Bohairic Life of John the Little* 1: ed. and trans. Mikhail/Vivian, Holy Workshop of Virtue, 69 (English translation) and 142 (Coptic text); cf. the Arabic Life 1: ed. and trans. Davis, The Arabic Life, 44 (Arabic text) and 133 (English translation).

83 *Bohairic Life of John the Little* 10: ed. and trans. Mikhail/Vivian, Holy Workshop of Virtue, 78 (English translation) and 150 (Coptic text); cf. the Arabic Life 10: ed. and trans. Davis, The Arabic Life, 56 (Arabic text) and 141 (English translation).

Here the seven crowns are conferred to signal John's seven days of ascetic struggle against bodily hunger and thirst and the rewards.[84] In chapter 21, Zacharias narrates a story about how John "progressed in virtue" on account of his ascetic "temperance" (Copt./Gr. ⲉⲛⲕⲣⲁⲧⲉⲓⲁ) and his monastic "way of life" (Copt. ⲡⲟⲗⲏⲧⲉⲓⲁ; Gr. ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲓⲁ) to such an extent that he "attained freedom and was without evil", and was completely untroubled by the passions.[85] Later, however, he requested that God return to him his struggle with the passions "so he could contend and receive a crown and increase his reward."[86] Once again, the daily labor of the monastic life – i. e. the struggle with bodily desires – is understood to earn the monk who perseveres a crown in heaven.

As we have seen in the *dipinti* at Kellia-Pherme and in the representation of Shenoute at the White Monastery, the reward of a crown (or of multiple crowns in the case of Amoi's waking vision) came to be especially associated with the death of beloved figures, and Zacharias' *vita*, written to commemorate John's life posthumously, is no exception. Indeed, the final chapters of the work make it clear that the crown being envisioned was Paul's "crown of righteousness" from 2 Timothy 4:7 – 8, re-read through a martyrological and monastic lens. Thus, chapter 79, which marks a turn in the narrative to the final account of John's death and burial, tells how, in preparation for his own passing,

"our all holy father went to his hermitage, luminous with the crowns he had gained from struggles pleasing to God, as patriarch, as prophet, as apostle, and especially as martyr (ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ); these qualities he manifested often privately and often openly, as confessor, and especially as master of himself (Gr./Copt. ⲉⲛⲕⲣⲁⲧⲏⲥ; Ar. *nāsik*, 'ascetic')."[87]

Here, in seeking to explain to his readers the reason why John was worthy to bear multiple "crowns" (ⲛⲉⲛⲭⲗⲟⲙ), his biographer Zacharias stamps the saint's identity as patriarch, prophet, apostle, and confessor, but especially as "martyr" (ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ) and "ascetic" (ⲉⲛⲕⲣⲁⲧⲏⲥ) – the privileged double title of one who has endured "struggles pleasing to God" (ⲛⲓⲁⲅⲱⲛ ⲉⲑⲣⲁⲛⲁϥ ⲙⲫϯ). Then finally, two chapters later, after John's death and burial, his *vita* ends with a eulogistic postmortem:

84 Mikhail and Vivian note that the seven angels were probably either meant to evoke the seven angels of Revelation 5 19 or the seven archangels celebrated in Coptic tradition: see Holy Workshop of Virtue, 78, note 57.

85 *Bohairic Life of John the Little* 21: ed. and trans. Mikhail/Vivian, Holy Workshop of Virtue, 86 (English translation) and 156 (Coptic text); cf. the Arabic Life 21: ed. and trans. Davis, The Arabic Life, 65 (Arabic text) and 146 (English translation).

86 *Bohairic Life of John the Little* 21: ed. and trans. Mikhail/Vivian, Holy Workshop of Virtue, 86 7 (English translation) and 156 7 (Coptic text); cf. the Arabic Life 21: ed. and trans. Davis, The Arabic Life, 65 (Arabic text) and 146 (English translation).

87 *Bohairic Life of John the Little* 79: ed. and trans. Mikhail/Vivian, Holy Workshop of Virtue, 129 (English translation) and 192 3 (Coptic text); cf. the Arabic Life 81: ed. and trans. Davis, The Arabic Life, 117 18 (Arabic text) and 178 (English translation).

"For thus was the death of our thrice blessed father Abba John the Little pure and acceptable before the Lord; he finished his race, keeping the faith, wearing the crown of righteousness (ⲉⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉϥⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲉϥⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲓⲛⲁϩϯ ⲉϥⲉⲣⲫⲟⲣⲓⲛ ⲙⲡⲓⲭⲗⲟⲙ ⲛⲧⲉ ϯⲇⲓⲕⲉⲟⲥⲩⲛⲏ) through Christ God."[88]

In hearing John's *Life* read out on his feast day, the monks at his monastery would have been reminded annually of how their daily life was framed as a martyr's struggle and how in the midst of that struggle they could take consolation in the fact that a "crown of righteousness" awaited those who finished the race and kept the faith. But they also would have been reminded of this fact on a daily basis within the confines of their own hermitages. Recent excavations of one such hermitage at the Monastery of St. John the Little, sponsored by YMAP, have uncovered tenth-century wall paintings showing several early Christian martyrs (including Theodore Stratelates, Victor, Mercurius [or Claudius], and another unidentified equestrian saint) being offered crowns by hands issuing from heaven. In the case of Victor and Mercurius (or Claudius), not only do they receive crowns from heaven, but their heads are also adorned with crowns and halos.[89] It should be noted that these martyrological images are not an isolated case: similar painted representations of patriarchs, monks, and martyrs receiving and wearing crowns are found at the Red Monastery in Sohag[90] and at the Monastery of St. Antony at the Red Sea.[91] Given the evidence cited above, we can readily imagine that the inhabitants of this hermitage at the Monastery of St. John the Little – fresh from public liturgies where the Pauline letters were read and the *Life of St. John the Little* was recited – would have had the words of 2 Timothy 4:7–8 ringing in their ears as they looked to the walls of their dwelling for confirmation that their ascetic labors qualified them true spiritual heirs of the martyrs.

88 *Bohairic Life of John the Little* 81: ed. and trans. Mikhail/Vivian, Holy Workshop of Virtue, 134 5 (English translation) and 197 8 (Coptic text); cf. the Arabic Life 81: ed. and trans. Davis, The Arabic Life, 124 (Arabic text) and 183 (English translation).

89 Davis/Pyke, "John the Little 2011: Season 6," YMAP final report.

90 Examples of Egyptian fathers receiving crowns in the third phase of late ancient paintings at the Red Monastery include "the blessed Apa Athanasius" (T.n.I.6), "Abba Cyril, the Archbishop" (T.n.I.8), "Abba Basil, Bishop" (T.s.I.5), "Abba Besa, Archimandrite" (T.n.II.4), "Abba Psai [Pshoi], Archimandrite" (T.n.II.10), "The Holy (Apa?) (Stephanos?) The Archdeacon" (T.s.II.3), "Apa Theona(s), The Archbishop" (T.s.II.9). In each scene, two crowns presumably one for martyrdom and one for asceticism are proffered by hands reaching down from heaven, just as in the depictions of the martyrs at the Monastery of St. John the Little. The paintings at the Red Monastery and their accompanying dipinti (identified here by their location number) will be the subject of a forthcoming volume edited by Elizabeth S. Bolman: see also her article: The Red Monastery Conservation Project, 2004 Campaign, 273 9, esp. 274 (fig. 10, Besa) and 277 (fig. 13, Pshai, i. e. Psai/Pshoi).

91 For examples of martyrs receiving and/or wearing crowns in the early thirteenth century painted program in the Monastery of St. Antony at the Red Sea, see Bolman, Theodore, 37 76, esp. 42 (fig. 4.6, Menas), 43 (fig. 4.8, Theodore Stratelates and Sissinius), 45 (fig. 4.12, Claudius), and 46 (fig. 4.14, Victor).

When we reconsider the *dipinti* at Kellia and Pherme in light of this body of literary and material evidence – and here again, in addition to the White Monastery and the Monastery of St. John the Little, we may add the aforementioned sixth- and seventh-century visual data from the Red Monastery and from Bawit – we begin to see how such memorial inscriptions on the walls of monastic churches and residences fit within a range of late ancient social practices that shaped the way that Egyptian monks understood themselves as heirs to the apostle Paul, to the early Christian martyrs, and to their monastic forebears. These practices included not only the acts of reading epitaphs written on walls and remembering lost loved ones, but also listening to the lives of the desert fathers recited in liturgical settings and viewing painted images of victorious martyrs on the walls of dwellings and churches. It was in and through such ritualized activities that Egyptian monks at places like Kellia and Pherme took 2 Timothy 4:7–8 to heart, and took consolation in their persistent hope that, even in the face of daily struggles and the reality of death, they would finally complete their race and receive their "crown of righteousness" along with the rest of God's beloved saints.

Appendix

Nine Coptic *Dipinti* with 2 Timothy 4:7–8 at Pherme and Kellia

Pherme (Ph1–5):
Quṣur ʿIrayma, Hermitage 26 (second half of sixth century CE)

N. Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QE 26 (100 à 138), in: P. Bridel (ed.), Explorations aux Qouçoûr Ḥégeila et ʿÉreima lors des campagnes 1987, 1988 et 1989, EK 8184, Tome IV; Leuven 2003, 370–83.

Ph1. Quṣur ʿIrayma, Hermitage 26, Room 9, north wall, near the northeast corner; in Pompeii red (H. without frame 720 mm; L. with frame 1000 mm, without frame 900 mm; H. letters 30–85 mm): Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QE 26 (100 à 138), 376, #114, and pl. 72.3.

⳩ ⲠⲈⲚⲘⲀⲔⲀⲢⲒⲞⲤ ⲈⲚⲒⲰⲦ / ⲤⲈⲘⲈⲰⲚ ⲀϤⲘⲦⲞⲚ ⲘⲘⲞϤ / ⲚⲤⲞⲨ ⲔⲎ ⲘⲠⲀⲞⲠⲒ ϦⲈⲚ ⲀϪ^{Ⲡ} Ⲉ / ⲠⲒⲆⲢⲞⲘⲞⲤ ⲀϤϪⲞⲔϤ ⲈⲂⲞⲖ ⲠⲒⲚⲀϨϯ / ⲀϤⲀⲢϨ^{Ⲉ} ⲈⲢⲞϤ ⲖⲞⲒⲠⲞⲚ ϤⲬⲎ ⲚⲀϤ ϪⲈ ⲠⲒ / Ⲭ̣ⲖⲞⲘ ⲚⲆⲈ ϯⲆⲒⲔⲈⲞⲤ / ⲤⲨⲚⲎ ⲪⲎ ⲈⲦⲀϤⲰϢ / ⲘⲞϤ ⲚⲎ ⲈⲐⲚⲀⲘⲈⲢⲒⲦϤ / ⲠϬⲤ Ⲫϯ ⲒⲎⲤ ⲠⲬⲤ ⲚⲈⲘ ⲠⲒⲠⲚⲀ ⲈⲐⲞⲨⲀⲂ / ⲈϤⲈϯ ⲚⲞⲨⲘⲀ ⲚⲈⲘⲦⲞⲚ ⲚⲦⲈϤⲮⲨⲬⲎ / ⲚⲈⲘ ⲚⲎ ⲈⲐⲞⲨⲀⲂ ⲦⲎⲢⲞⲨ ⲚⲦⲀϤ ⲀⲘⲎⲚ / ⲠⲒϪⲰⲂ ⲈⲦⲀϤⲤϦⲀⲒ ⲦⲰⲂϨ ⲈϪⲰϤ / ⲬⲰ ⲚⲈⲒ ⲈⲂⲞⲖ ⲀⲘⲎⲚ

Our blessed father Simeon has gone to his rest on the twenty eighth day of (the month) Paopi,[92] at the fifth hour. *He has completed the race. He has kept the faith. Finally, he has received the crown of righteousness*, the one that He promised to those who love Him. May the Lord God Jesus Christ, along with the Holy Spirit, provide a place for his soul's rest, along with all of the saints. Amen. As for the weak one who writes (this), pray for him. Forgive me. Amen.

Ph2. Quṣur ʿIrayma, Hermitage 26, Room 9, east wall, to the north of the door; in red, slightly effaced (H. with frame 290 mm, without frame 280 mm; L. with frame 345 mm, without frame 290 mm; H. letters 20–50 mm): Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QE 26 (100 à 138), 378, #122, and pl. 67.3 or 76.2 (see also fig. 354).

[ⲠⲒⲆⲢ]Ⲟ̣ⲘⲞⲤ / ⲀϤ̣ϪⲞⲔϤ ⲈⲂⲞⲖ ⲈⲂⲞⲖ / ⲖⲞⲒⲠⲞⲚ ϤⲬⲎ Ⲛ/ⲀϤ Ϫ̣Ⲉ ⲠⲒⲬⲖⲞⲘ Ⲛ/ⲦⲈ ϯⲆⲒⲔⲈⲞⲤⲎ/ⲚⲎ · ⲦⲰⲂϨ ⲈϪⲰ/Ϥ ⲦⲈ Ⲫϯ ϯ ⲘⲠⲚ / ⲚⲦⲈϤⲮⲨⲬⲎ ⲀⲘ̣[ⲎⲚ]

[ ] He has completed the race. Finally, he has received the crown of righteousness. Pray for him, and may God may give rest (sic) to his soul. Amen.

Ph3. Quṣur ʿIrayma, Hermitage 26, Room 9, east wall, under the prayer niche; in red (H. without frame 395 mm; L. with frame 360 mm, without frame

92 October 25/26.

315 mm; H. letters 10 – 35 mm): Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QE 26 (100 à 138), 379, #125, and pl. 73.6 (see also fig. 357).

[   ] ⲛ̣ⲓ̣ⲣⲱⲙ̣ⲓ̣ / ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲁϥⲙ/ⲧⲟⲛ ⲙ̇ⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ / ⲋ ⲛⲑⲱⲟⲩⲧ ⲛϯⲁϫⲡⲉ / ⲡⲓⲛⲁϩϯ ⲁϥⲁⲣⲉϩⲉ / ⲉⲣⲟϥ ⲡⲓⲑⲣⲟⲙⲟⲥ ⲁϥ/ϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ / ϥⲭⲏ ⲛⲁϥ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲭ/ⲭⲗⲟⲙ ⲛ̇ⲧⲉ ⲧⲓϯⲕⲉⲟⲥⲏ/ⲛⲏ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲱϣ ⲙⲟϥ / ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲩⲙⲉⲛⲣ̣ⲓ̣ⲧ̣ϥ ⲡϭⲥ ⲓⲏⲥ ⲡⲭⲥ ⲧⲉϥⲧⲓ / ⲙ̇ⲧⲟⲛ ⲛⲧⲉϥⲭ / ⲯⲩⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲟ̣ⲩ̣/ⲁⲃ ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁϥ̣ / ⲁⲙⲏⲛ

[Our blessed brother, the one who is honored before God and] men, John, went to his rest on the sixth day of (the month) Thōout,[93] at the fifth hour. *He has kept the faith. He has completed the race. Finally, he receives the crown of righteousness*, which He promised to those who have loved Him. And may the Lord Jesus Christ give rest to his soul, along with all the saints. Amen.

Ph4. Quṣur ʿIrayma, Hermitage 26, Room 9, east wall, above and to the north of the prayer niche, initial cross; in red (H. with frame 440 mm, without frame 387 mm; L. with frame 730 mm, without frame 680 mm; H. letters 14 – 45 mm): Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QE 26 (100 à 138), 379 – 80, #128, and pl. 74.1 (see also fig. 360).

ⲡ̣ⲉ̣ⲛⲙⲉ̣ⲣⲓ̣ⲧ ⲛⲥ̣ⲟ̣ⲛ̣ ⲉⲧⲁ/ⲏⲟⲩⲧ ⲙ̣ⲡ̣ⲉⲙⲑⲟ ⲙⲫϯ ⲛⲉⲙ / ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲙⲏ̣ⲛⲁ̣ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ / ⲛ̣ⲥⲟⲩ ⲕⲁ ⲡⲁⲣ̣ⲙⲟⲩϯ ϧⲉⲛ / ϯⲁϫⲡⲉ ⲉϥⲟⲓ ⲛϩⲓⲣⲏⲛⲏ / ⲛⲉⲙ ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲡⲓⲛⲁϯ / ⲁϥⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲓⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲁϥ/ϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ϥⲭⲏ ⲛⲁϥ / ϫⲉ ⲡⲓⲭⲗⲟⲙ ⲛⲧⲉ ϯⲇⲓⲕⲉⲟⲥⲏⲛⲏ / ⲧⲱ̣ⲃϩ ⲉϫⲱϥ ⲧⲉ ⲡϭⲥ ϯ ⲙⲧⲟⲛ / ⲛⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ / ⲑⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁϥ ⲁⲙⲏⲛ ⲭⲱ ⲛⲏⲓ/ ⲉⲃⲟⲗ ϥⲑ

Our blessed brother, the one who is honored before God and men, Mina, went to his rest on the twenty first day of (the month) Parmouti[94] at the fifth hour, being at peace with everyone. *He has kept the faith. He has completed the race. Finally, he receives the crown of righteousness.* Pray for him and may the Lord give rest to his soul, along with all the saints. Amen. Forgive me. Amen.[95]

Ph5. Quṣur ʿIrayma, Hermitage 26, Room 9, southeast corner, at the level of the stave; in Pompeii red (H. with frame 357 mm, without frame 270 mm; L. 1170 mm; H. letters 15 – 65 mm): Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QE 26 (100 à 138), 381 – 2, #133, and pl. 67.3 or 76.2 (see also fig. 365).

ⲡ̣ⲉⲛⲙⲉⲛⲣⲓⲧ ⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ ⲉⲛⲡⲉⲛⲑⲟ ⲫϯ / [ⲛ]ⲉⲙ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲁ[ⲡ]ⲁ ⲇⲣⲉⲟⲥ ⲁϥⲉⲛⲧⲟⲛ ⲙ̇ⲙⲟϥ ⲥⲟⲩ ⲕⲁ ⲉⲛⲭ[ⲓⲣ] / [ϧ]ⲉⲛ ϯⲁϫⲡⲅ ϧⲉⲛ ⲑ̣[ⲙ]ⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲓⲟⲩⲥⲧⲓⲛⲉ

93 September 4/5.

94 April 17.

95 ϥⲑ: cf. p. 375, #112; Fouret, Quelques remarques, 163 6, at 166; see also Vidman, Koppa Theta Amen in Athen, 215 16; Robert, Pas de date 109, 310 11; Skeat, A Table of Iso psephisms, 45 54. For the earliest example in a documentary source, see the letter from Copres to Sarapias (P.Oxy. 31.2601): ed. Parsons, P. Oxy. 31 2601, 1966, 167 71 (text online at http://papyri.info/ddbdp/p.oxy;31;2601); also Pestman, New Papyrological Primer, 2nd ed., 255 7; Naldini, Il christianesimo in Egitto, 169 72; Judge/Pickering, Papyrus Documentation, 47 71, at 53 and 69; and Luijendijk, Greetings in the Lord, 216 26, esp. 219 21.

ⲡⲓⲛⲁϩϯ ^{ϥ}ⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲓⲇⲣⲟⲙ[ⲟⲥ] / [ⲁ]ϥϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲟ̣[ⲓ] ⲉⲛϩⲣⲏⲛⲏ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲡⲉⲛ / ⲡ̣ϭⲥ ⲏⲥ ⲧⲉϥϯ ⲟ[ⲩⲛ]ⲉⲛⲧⲟⲛ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲙ[ⲏⲛ]

Our blessed father who is honored before God and men, Apa A(n)dreos, went to his rest on the twenty first day of (the month) Enkh[ir][96] at the third hour, under the reign of Justin.[97] *He has kept the faith. He has completed the race*, being at peace with all of his people. And may our Lord Jesus give a (place of) rest to his soul, along with all of the saints. Amen.

Kellia (K1 – 4):
Quṣur ʿIzayla, Hermitage 90 (mid-sixth and mid-seventh century CE)

R. Kasser and J. Partyka with N. Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QIz 90 (122 à 163), in: P. Bridel (ed.), Explorations aux Qouçoûr el-Izeila lors des campagnes 1981, 1982, 1984, 1985, 1986, 1989 et 1990, EK 8184, Tome III; Leuven 1999, 299 – 317.

K1. Quṣur ʿIzayla, Hermitage 90, Room 2, east wall, near the south corner; in red (H. 210 mm; L. 580 mm; H. letters 9 – 24): Kasser and Partyka, with Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QIz 90 (122 à 163), 300 – 1, #124, and pl. 61.3.

[+ⲡⲉ]ⲛⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ̣ ⲉ̣[ⲛ]ⲓⲱⲧ̣ ⲙⲏⲛⲁ̣ […] * ⲛ * / ⲁϥⲙ̣ⲧⲟⲛ ⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ ⲑ ⲛⲉⲙϣⲓⲣ ⲧⲓ^{ⲁ}ϫ̣ⲡ̣ * [….] * [?] / ϧⲉⲛ ⲑⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛⲕⲟⲥ^{ⲧⲟⲥ} ⲡⲓⲛⲁ̣ϩϯ̣ [ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ?] / ⲁϥ̣ⲁⲣ̣ⲉ̣ⲁϩ ⲉ̣ⲣ̣ⲟ̣ϥ ⲡⲓⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲁϥϫⲟⲕϥ̣ ⲉⲃ̣ⲟ̣ⲗ̣ [?] / ϯ̣ϯ̣ ϩ̣[ⲟ] ⲉ̣ⲣ̣ϣ̣[ⲧⲉ]ⲛ ⲃⲟ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲑⲛⲁⲱϣ ⲛ̣ⲛ̣ⲁⲓ̣ / ⲥ̣[ϩⲁⲓ] ⲁⲣⲓ ⲡⲉ̣ϥⲙ̣ⲉⲩ̣[ⲓ] ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲉ ⲫϯ ⲡⲓⲁⲅⲁ̣ⲑ̣ⲟⲥ̣ / [ϯ]ⲙ̣ⲧ̣ⲟⲛ̣ ⲛⲧ̣ⲉ̣ϥⲯⲩ̣ⲭ̣ⲏ̣ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ / ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁ̣[ϥ] ⲁ̣ⲙⲏⲛ̣

Our blessed father Mina [..?..] went to his rest on the ninth day (of the month) of Emshir[98] at the […] hour, during the reign of Kostos.[99] *He has kept the [orthodox?] faith. He has completed the race.* I beseech all of you who read these writings, remember him, so that the good God (lit. "God the Good") may give rest to his soul along with all of his saints. Amen.

K2. Quṣur ʿIzayla, Hermitage 90, Room 2, south wall, western side, at top; in red (H. 583 mm; L. 959 mm; H. letters 18 – 64): Kasser and Partyka, with Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QIz 90 (122 à 163), 304 – 5, #132bis., and pl. 62.4.

⳨ ⲡⲉⲛⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟ̣ⲥ̣ ⲛ̣ⲓ̣ⲱ̣ⲧ̣ [ⲅⲟⲩⲛⲑⲟⲥ ?] / ⲁϥⲙ̇ⲧⲟⲛ ⲛ̇ⲥⲟ̣ⲩ ⲓⲑ ⲛ̇ⲑⲱⲃ̣ⲓ̣[ϧ]ⲉ̣ⲛ̣ / ϯⲁϫⲡ ⲏ

96 I.e. February 16/17.
97 Justin II (565 578 CE).
98 February 3 or 4.
99 Constantius II (fl. 641 668 CE).

ⲉⲣⲉ ⲛⲓⲗⲁⲙⲓ ϧⲉⲛ̣ / ⲭⲏⲙⲓ ϧⲉⲛ ⲧⲟⲩⲙⲁⲁϫⲟⲩⲧ[100] ⲁϥ̣ / † ⲛⲡⲣⲟⲙⲡⲓ ⲛⲉⲙ ϣⲟⲙ ⲛⲁⲃⲟⲧ / ⲡⲓⲛⲁϯ ⲁϥⲉⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲓⲇⲣⲟ/ⲙⲟⲥ ⲁϥϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ † † ϩⲟ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ / ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲑⲛⲁϩⲱϣ ⲛ̇ⲛⲁⲓ / ⲥ̣ϧ̣ⲁⲓ ⲁⲣⲓ ⲡⲉ̣ϥⲙⲉⲩⲓ ⲛⲧⲉ ⲡϭⲥ ⲫϯ / ⲓⲏⲥ ⲡⲭⲥ † ⲙ̇ⲧⲟⲛ ⲛ̇ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ / ⲧⲉϥϩⲟϥ ⲧⲉ[101] ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ / ⲁⲙⲏⲛ ϥⲑ + ⲇⲓⲟⲕⲗⲏ̣ⲧ[ⲓⲁⲛ]ⲟⲥ [ⲧⲡⲁ]

Our blessed father [Gounthos?] went to his rest on the nineteenth of (the month of) Thōbi,[102] at the eighth hour, when the Lami[103] were in Egypt in their twenty fourth year and third month. *He has kept the faith. He has completed the race.* I beseech all of you who read these writings, remember him, so that the Lord God Jesus Christ may give rest to his soul, which he counts among all those who are saints/holy. Amen. Amen. (The era of) Diocletian [381?].

K3. Quṣur ʿIzayla, Hermitage 90, Room 2, west wall, near the southwest corner; in red. H. 180 mm; L. 548 mm; H. letters 8 – 34 mm: Kasser and Partyka, with Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QIz 90 (122 à 163), 306 – 7, #134, and pl. 62.6 – 7.

+ ⲡⲉⲛⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̇ⲓⲱⲧ ⲁⲅⲁⲑⲉ ⲧⲓⲗⲟⲕ / ⲁϥⲙⲧⲟⲛ̇ ⲙⲱϥ ⲥⲟⲩ ⲁ ⲑⲱⲟⲩⲧ ϯⲁϫⲡ ⲑ / ϧⲉⲛ ⲑⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲕⲟⲥⲧⲟⲥ ⲡⲓⲛ̇ⲁϯ ⲁϥⲉⲣϩ̣ⲉϩ ⲉⲣⲟϥ / ⲡⲓⲁⲣⲟⲙⲟⲥ[104] ⲁϥϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ † † ϩ° ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ̇ / ⲟⲩⲟⲛ̇ ⲛⲓⲃⲉⲛ̇ ⲉⲑⲛ̇ⲁϩⲱϣ ⲛⲛⲁⲓⲥϧⲁⲓ ⲁⲣⲓ ⲡⲉϥⲙⲉⲩⲓ / ⲛⲧⲉ ⲡϭⲥ ⲫϯ ⲓⲏⲥ ⲡⲭⲥ † ⲙⲧⲟⲛ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ / ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ⟦ⲁ⟧ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉ̣ⲛⲧⲁϥ ⲁⲙⲏ̣[ⲛ…?…]

Our blessed father Agathe Tilok went to his rest on the first (of the month) of Thōout,[105] at the ninth hour, during the reign of Kostos.[106] *He has kept the faith. He has completed the race.* I beseech all of you who read these writings, remember him so that the Lord God Jesus Christ may give rest to his soul, along with all the saints. Amen.

K4. Quṣur ʿIzayla, Hermitage 90, Room 7 (oratory of the first building), north wall, at center; in red (H. 360 mm; L. 553 mm; H. letters 19 – 45 mm): Kasser and Partyka, with Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QIz 90 (122 à 163), 311 – 12, #147, and pl. 64.1.

ⲡⲉⲛⲙⲉⲛⲣⲓⲧ ⲛ̇ⲓⲱⲧ ⲙ̇ⲡⲣⲉⲥ/ⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲁⲡⲡⲁ ⲁⲙⲙⲱⲛⲓ / ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙ̇ⲙⲟϥ ⲛ̇ⲥⲟⲩ ⲓϛ ⲙ̇/ ⲡⲁϣⲟⲛⲥ ϧⲉⲛ ϯⲁϫⲡ ⲓⲃ ⲉϥⲟⲓ / ⲛⲟⲩⲣⲟ ⲛ̇ϫⲉ ⲓⲟⲩⲥⲧⲓⲛⲓⲁⲛⲟⲩ ⲉϥⲟⲓ / ⲛⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̇ϫⲉ ⲁⲡⲁ ⲑⲉⲟⲇⲟⲥⲓ ⲉϥⲭⲏ ϧⲉⲛ ϯⲉⳅⲱⲣⲓⲥ/ⲧⲓⲁ ⲉϥⲟⲓ ⲛϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛⲉ̣ⲙ̣ ⲡ̣ⲉ̣ϥⲗⲁⲟⲥ / [ⲡⲓ]ⲛⲁϩϯ ⲁϥⲁⲣⲉϩ ⲉⲣ̣ⲟ̣ϥ̣ ⲡ̣ⲓ̣ⲇ̣ⲣ̣ⲟ̣ⲙ̣ⲟⲥ / ⲁϥϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲗⲟ̣ⲓⲡⲟⲛ [ⲁ]ϥ[….]ⲁ̣ϥ

Our beloved father, the priest,[107] Apa Ammōni, went to his rest on the sixteenth (of the

100 Read ⲧⲟⲩⲙⲁϩϫⲟⲩⲧ.
101 Read <ⲛ>ⲧⲉϥ{ϩ}ⲟ<ⲡ>ϥ <ⲛ>ⲧⲉ<ⲛ>
102 January 14 or 15.
103 I.e. Islamitēs, "Muslims".
104 Read: ⲡⲓⲇⲣⲟⲙⲟⲥ.
105 August 29 or 30.
106 Constantius II (fl. 641 668 CE).
107 Or, "Our beloved elder father…".

month) of Pashons[108] at the twelfth hour, when Justinian[109] was emperor and when Apa Theodosius[110] was archbishop (and) sent into exile while at peace with his people. *He has kept the faith. He has completed the race. Then he…* […]

Abbreviations

ACW Ancient Christian Writers
ANF Ante-Nicene Fathers
CCL Corpus Christianorum Latinorum
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
FC Fathers of the Church
LCL Loeb Classical Library
MIFAO Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale
NPNF Nicene and Post-Nicene Fathers
PG Patrologia Graeca
PL Patrologia Latina
PO Patrologia Orientalis
P.Oxy. The Oxyrhynchus Papyri
SC Sources chrétiennes
TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur

Bibliography

Primary Sources Cited

1 Clement. Edited and translated by M. W. Holmes, The Apostolic Fathers, 3rd edition, Grand Rapids, MI, 2007, 44 131.

Apophthegmata Patrum. PG 65.71 440. Translated by B. Ward, The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection, rev. ed., Cistercian Studies Series 59, Kalamazoo, MI, 1984. See also F. Nau, Histoire des solitaires égyptiens (MS Coislin 126, fol. 158 sqq.). Apophthègmes des saints vieillards, in: Revue de l'orient chrétien 12 (1907), 43 69, 171 89, 393 412; 13 (1908), 47 66.

Apostolic Constitutions. Edited by M. Metzger, SC 320, 329, 336, Paris 1985 1987.

Athanasius, *Life of Antony.* Edited by G.J.M. Bartelink, SC 400, Paris 1994.

108 May 11 or 12.
109 Justinian I (fl. 527 565 CE).
110 Theodosius of Alexandria (fl. 536 566 CE)

Basil of Caesarea, *Letters* (*Ep.*) Edited by Y. Courtonne, Saint Basile. Lettres, 3 volumes, Collection des Universités de France; Paris 1957 1966. Translation in NPNF, ser. 2, vol. 8.

Clement of Alexandria, *Paedagogus* (*Paed.*). Edited by H. I. Marrou, M. Harl, and C. Mondésert, SC 70, 108, 158, Paris 1960 1970.

Cyprian of Carthage, *Epistles* (*Ep.*). Edited by W. Hartel, CSEL 3.2, 1871. Translation in ANF, vol. 5.

Evagrius Ponticus, *Ad monachos* (To *Monks*). Edited by H. Gressmann, Non nenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos, Texte und Untersuchungen 39.4b, Leipzig 1913, 153 65. Translated by J. Driscoll, Evagrius Ponticus: Ad monachos, Mahwah, NJ, 2003, 39 66.

, *Kephalaia Gnostica.* Edited by A. Guillaumont, Kephalaia Gnostica: Les six centuries des "Kephalaia gnostica", PO 28.1, Paris 1958.

, *Epistles* (*Ep.*). Greek fragments edited by C. Guillaumont, Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique, in: J. Dummer (ed.), Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung, TU 133, Berlin 1987, 209 221. Syriac text edited by W. Frankenberg, Euagrius Ponticus, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch historische Klasse, n.F., Band 13.2, Berlin 1912. German translation of selected letters by G. Bunge, Briefe aus der Wüste, Sophia 24, Trier 1986. English translation of selected letters by L. Dysinger OSB, http://www.ldysinger.com/evagrius.

, *On the Eight Thoughts* (*De octo spiritibus malis*). PG 79.1145 64. Translated by R.E. Sinkewicz, Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus, Oxford, 2003, 66 90.

, *On Thoughts* (*De malignis cogitationibus*). Edited by P. Géhin, C. Guillaumont, and A. Guillaumont, SC 438, Paris 1998. Translated by R.E. Sinkewicz, Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus, Oxford 2003, 136 82.

, *Scholia on Proverbs.* Edited by P. Géhin, SC 340, Paris 1987.

, *Sentences to a Virgin* (*Sententiae ad Virginem*). Edited by H. Gressmann, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos, TU 39.4b, Leipzig 1913, 143 52.

, *Scholia on the Psalms.* PG 12.1053 1685. Translated by L. Dysinger OSB: www.ldysinger.com/Evagrius/08 Psalms/Psalms1.doc.

Gregory of Nazianzus, *Orations* (*Or.*). Edited by A. Engelbrecht, CSEL 46, Vienna 1910. Also in PG 35.

Gregory of Nyssa, *In Praise of Theodore the Great Martyr.* Edited by J.P. Cavarnos, in: Gregorii Nysseni opera, vol. 10.1, Sermones, Leiden 1990, 61 71. Translated by C. McCambly, http://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/theodore.html.

, *Life of Macrina.* Edited by P. Maraval, SC 178, Paris 1971. PG 46.960 1000. Translated by W.K. Lowther Clarke, Gregory of Nyssa: Life of Macrina, London 1916; also online at http://www.fordham.edu/halsall/basis/macrina.asp.

Jerome, *Epistles* (*Ep.*). Edited by I. Hilberg, CSEL 54 56, Vienna 1910 1918. NPNF, ser. 2, vol. 6.

John Cassian, *Institutes* (*Inst.*). Edited by M. Petschenig, CSEL 17, 1888. NPNF,

ser. 2, vol. 11. Also translated by B. Ramsey OP, ACW 58, New York and Mahwah, NJ 2000.

John Chrysostom, *Adversus Judaeos* (*Adv. Jud.*), PG 48.843 944. Translated by P.W. Harkins, FC 68, 1979.

, *Homilies on 2 Timothy*, PG 62.599 662. Translated in NPNF, ser. 1, vol. 13.

Justin Martyr, *Apologies* (*Apol.*). Edited by A.W.F. Blunt, The Apologies of Justin Martyr Cambridge 1911.

Letter of the Churches of Lyons and Vienne, preserved in Eusebius of Caesarea, *Church History* (*Hist. eccl.*) 5.1.3 2.8. Edited by A.A. Bastiaensen, Atti e passion dei martiri, Milan 1987, 59 96, 397 404. Edited and translated by H. Musurillo, The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972, 62 85.

Life of John the Little (Arabic text). Edited and translated by S.J. Davis, The Arabic Life of St. John the Little by Zacharias of Sakhā (MS Göttingen Arabic 114), in: Coptica 7, 2008, 1 185. See also the edition by Samu'īl and Martyrus al Suryānī, al Qiddīs al 'azīm anba Yuhannā al qasīr al shahīr bi Abū Yuḥannis, Wādī al Naṭrūn 1995.

Life of John the Little (Bohairic Coptic text). Edited by E. Amélineau, Vie de Jean Kolobos, in: Histoire des monastères de la Basse Égypte, Annales de Musée Guimet, Volume 25, Paris 1894, 316 413. Edited and translated by M.S.A. Mikhail/T. Vivian, The Holy Workshop of Virtue: *The Life of John the Little* by Zacharias of Sakhā, Cistercian Studies Series 234, Collegeville, MN, 2010, 63 136 (English translation), and 137 200 (Bohairic text).

Life of John the Little (Sahidic Coptic fragments). Edited by E. Amélineau, Appendice: Fragments thébains de la vie de Jean Kolobos, in: Histoire des monastères de la Basse Égypte, Annales de Musée Guimet, Volume 25, Paris 1894, 414 25. Translated by M.S.A. Mikhail/T. Vivian, The Holy Workshop of Virtue: *The Life of John the Little* by Zacharias of Sakhā, Cistercian Studies Series 234, Collegeville, MN, 2010, 270 83.

Life of John the Little (Syriac text). Edited by F. Nau, La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit, in: Revue de l'orient chrétien 17, 1912, 347 89; 18, 1913, 53 68, 124 36, 283 307; 19, 1914, 3 57. Translated by R. Greer, in M.S.A. Mikhail/T. Vivian, The Holy Workshop of Virtue: *The Life of John the Little* by Zacharias of Sakhā, Cistercian Studies Series 234, Collegeville, MN, 2010, 203 57.

Life of Melania. Translated by E.A. Clark, The Life of Melania the Younger: Introduction, Translation, and Commentary, Studies in Women and Religion 14, New York/Toronto 1984.

Life of Pachomius (First Greek *Life*). Translated by A. Veilleux, Pachomian Koinonia, volume 1, Cistercian Studies Series 45, Kalamazoo, MI, 1980, 297 423.

Martyrdom of Polycarp. Edited by A.A. Bastiaensen, Atti e passion dei martiri, Milan 1987, 3 32, 371 83. Edited and translated by H. Musurillo, The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972, 2 22.

Minucius Felix, *Octavius.* Edited by J.P. Waltzing, Octavius, Leipzig 1905. Translated by G.H. Rendell, LCL, Cambridge, MA/London 1960.

P.Oxy. 31.2601 (Letter from Copres). Edited by P. Parsons, P. Oxy. 31.2601, 1966, 167 71. Text online at http://papyri.info/ddbdp/p.oxy;31;2601.

Palladius, *Historia Lausiaca.* Edited by G.J.M. Bartelink, La Storia Lausiaca, 2nd edition, Vite dei Santi 2, Milan 1975. Translated by R.T. Meyer, Palladius: The Lausiac History, Westminster, MD/London 1965.

Paulinus of Nola, *Carmines* (*Carm.*) 19. Edited G. Hartel, CSEL 30, 1894.

Pontius the Deacon, *The Life and Passion of Cyprian.* Edited by M. Ponzio, Vita e martirio di San Cipriano, Alba 1955. Translation in ANF, vol. 5.

Prudentius, *Cathemerinon.* Edited by J. Bergman, CSEL 61, 1926, 5 76.

Shenoute of Atripe, *A5.* Portions of the Coptic text edited by J. Leipoldt, Sinuthii Archimandritae. Vita et Opera Omnia, volume 3; CSCO 42, Scriptores Coptici, Tomus 2, Louvain 1955, 102 7 (no. 34 = DR 117:i.21 124); and by É. Amélineau, Oeuvres de Schenoudi, volume 2, Paris 1907 14, 120 4 (no. 4*bis* = TY 63 66). Partial English translation and summary by D.N. Bell, Shenoute the Great and the Passion of Christ, in: Cistercian Studies 22, 1987, 291 303.

Sulpicius Severus, *Epistles* (*Ep.*). PL 20.175 88. NPNF, ser. 2, vol. 11.

, *Life of St. Martin.* PL 20.159 76. NPNF, ser. 2, vol. 11.

Tertullian, *Scorpiace.* Edited by A. Reifferscheid and G. Wissowa, CSEL 20, 1890, 144 79. ANF, vol. 3, 633 48.

, *To the Martyrs.* Edited by E. Dekkers, CCL 1 ,1954, 1 8. ANF, vol. 3, 693 6.

Secondary Sources Cited

Amélineau, É., Appendice: Fragments thébains de la vie de Jean Kolobos, in: Histoire des monastères de la Basse Égypte. Annales de Musée Guimet, Volume 25, Paris 1894, 414 25.

, Vie de Jean Kolobos, in: Histoire des monastères de la Basse Égypte. Annales de Musée Guimet, Volume 25, Paris 1894, 316 413.

, Histoire des monastères de la Basse Égypte. Annales de Musée Guimet, Volume 25, Paris 1894.

, Oeuvres de Schenoudi: Texte copte et traduction français. 2 volumes. Paris 1907 1914.

Andreu, G./Castel, G./Coquin, R. G., Sixième campagne de fouilles aux Kellia, 1979 1980, rapport préliminaire, in: Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 80, 1980, 347 68.

Andreu, G./Coquin, R. G. et al., Septième campagne de fouilles aux Kellia (avril 1981), rapport préliminaire, in: Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 81, 1981, 159 88.

Barnes, T.D., Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constan tinian Empire, Cambridge, MA 1993.

Bartelink, G.J.M., La Storia Lausiaca, 2nd edition. Vite dei Santi 2, Milan 1975.

Bastiaensen, A. A., Atti e passion dei martiri, Milan 1987.

Baus, K., Der Kranz in Antike und Christentum: Eine religionsgeschichtliche

Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians (Teildruck), Bonn 1940.

Bell, D.N., Shenoute the Great and the Passion of Christ, in: Cistercian Studies 22, 1987, 291 303.

Bitton Ashkelony, B., Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity, Berkeley 2005.

Bolman, E.S., Late Antique Aesthetic, *Chromophobia*, and the Red Monastery, Sohag, Egypt, in: Eastern Christian Art 3, 2006, 1 24.

, (ed.) Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea. New Haven/London 2002.

, Painted Skins: The Illusions and Realities of Architectural Polychromy, Sinai and Egypt, in: S.E.J. Gerstel/R.S. Nelson (ed.), Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St Catherine's Monastery in the Sinai, Turnhout 2010, 119 140, and 563 74, pl. I XII.

, The Red Monastery Conservation Project, 2004 Campaign: New Contributions to the Corpus of Late Antique Art, in: C. Hourihane (ed.), Interactions: Artistic Interchange Between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period, Princeton 2007. 260 81.

, The Red Monastery Conservation Project, 2006 and 2007 Campaigns: Contributing to the Corpus of Late Antique Art, in: G. Gabra/H.N. Takla (ed.), Christianity and Monasticism in Upper Egypt. Volume 1: Akhmim and Sohag, Cairo 2008, 305 17.

, Theodore, 'The Writer of Life,' and the Program of 1232/1233," in: Eadem (ed.), Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea, New Haven/London 2002, 37 76.

Bolman, E.S./Davis, S.J./Pyke, G., Shenoute and a Recently Discovered Tomb Chapel at the White Monastery, in: Journal of Early Christian Studies 18.3, 2010, 453 62.

Bolman, E.S./Davis, S.J., et al., The Tomb of St. Shenoute? More Results from the White Monastery (Dayr Anba Shenouda), Sohag, in: Bulletin of the American Research Center in Egypt 198, Spring 2011, 31 8.

Bosson, N., Choix d'inscriptions de l'ermitage QE 26 (100 à 138), in: P. Bridel (ed.), Explorations aux Qouçoûr Ḥégeila et 'Éreima lors des campagnes 1987, 1988 et 1989, Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, EK 8184, Volume 4, Louvain 2003, 370 83.

Bouyer, L., La vie de S. Antoine: Essai sur la spiritualité du monachisme primitif, 2nd edition, Bégrolles en Mauges 1977.

Brakke, D., Athanasius and the Politics of Asceticism. Oxford 1995. Republished under the title: Athanasius and Asceticism, Baltimore 1998.

, Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity, Cambridge, MA, 2006.

Bridel, P. et al. (ed.), Explorations aux Qouçoûr el Izeila lors des campagnes 1981, 1982, 1985, 1985, 1986, 1989 et 1990. Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, EK 8184, Volume 3, Louvain 1999.

, Explorations aux Qouçoûr Hégeila et 'Éreima lors des campagnes 1987, 1988 et 1989. Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, EK 8184, Volume 4, Louvain 2003.

Bunge, G., Briefe aus der Wüste, Sophia 24, Trier 1986.

Burton Christie, D., The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism, New York 1993.

Casiday, A.M., Evagrius Ponticus, The Early Church Fathers, New York 2006.

Chitty, D.J., The Desert A City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, Oxford 1966.

Clark, E.A., The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton 1992.

Clédat, J., Le monastère et la nécropole de Baouit. Edited by D. Bénazeth and M. H. Rutschowscaya, with contributions by A. Boud'hors, R. G. Coquin, and É. Gaillard, MIFAO 111, Cairo, 1999.

Comings, J.B., Aspects of the Liturgical Year in Cappadocia (325 430), New York 2005.

Coquin, R. G., Kellia: French Archaeological Activity, in: A.S. Atiya (ed.), The Coptic Encyclopedia, Volume 5, New York 1991, 1398 1400.

, et al., Huitième campagne de fouilles aux Kellia (avril 1982), rapport préliminaire, in: Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 82, 1982, 363 77.

Daumas, F., Les fouilles de Kellia, 1965 66, in: Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1966, 300 9.

, Les fouilles de Kellia, 1966 67, in: Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1967, 438 51.

, Les fouilles de Kellia, 1967 68, in: Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1968, 395 408.

, Les fouilles de Kellia, 1968 69, in: Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1969, 496 507.

, Les fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale de 1959 à 1968 et le site monastique des Kellia, in: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesell schaft, Suppl. I, XVII, Deutscher Orientalistentag, 1968, 1 7.

Daumas, F./ Guillaumont, A. et al., Kellia I, Kom 219. Fouilles exécutées en 1964 et 1965, Cairo 1969.

Davis, S.J., The Arabic Life of St. John the Little by Zacharias of Sakhā (MS Göttingen Arabic 114), in: Coptica 7, 2008, 1 185.

, Kellia and Scetis, Monastic Archaeology at, in: Encyclopedia of Ancient History, Oxford, forthcoming 2012.

Davis, S.J., with contributions by E. Bolman, D. Brooks Hedstrom, and G. Pyke, Life and Death in Lower and Upper Egypt: A Report on Recent Monastic Archaeology at Yale, in: Journal of the Canadian Society for Coptic Studies 3, 2012, 9 26.

Davis, S.J./Pyke, G., John the Little 2011: Season 6 (September 12 October 14, 2011). Unpublished YMAP final report submitted to the Egyptian Supreme Council of Antiquities.

Desœudres, G., L'architecture des ermitages et des sanctuaries, in: Les Kellia.

Ermitages coptes en Basse Égypte, Musée d'art et d'histoire de Genève, 1989, 33 55.

Deubner, L., Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum, in: Archiv für Religionswissenschaft 30, 1933, 70 104.

Dilley, P., Dipinti in Late Antiquity and Shenoute's Monastic Federation: Text and Image in the Paintings of the Red Monastery, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 165, 2008, 111 28.

Driscoll, J., Evagrius Ponticus: Ad monachos, Mahwah, NJ, 2003.

Dysinger, L. OSB, Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul, Unpublished online article (2011), www.ldysinger.com/@books/Dysinger/…/DB Oaks Ev ex soul.doc; see also http://www.ldysinger.com/evagrius/00a start.htm.

Elm, S., Evagrius Ponticus' *Sententiae ad Virginem,* in: Dumbarton Oaks Papers 45, 1991, 97 120.

Emmel, S., Shenoute's Literary Corpus, 2 volumes, CSCO 599 600. Subsidia, Tomus 111 112, Louvain 2004.

Favre, S., L'Ermitage QE 26: Description et analyse architecturale, in: P. Briedel (ed.), Explorations aux Qouçoûr Ḥégeila et 'Éreima lors des campagnes 1987, 1988 et 1989, Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève. EK 8184, Volume 4, Louvain 2003, 361 9.

Fouret, J. L., Quelques remarques sur des inscriptions grecques des Kellia (Égypte) récemment éditées, in: ZPE 117, 1997, 163 6.

Frankenberg, W., Euagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch historische Klasse, n.F., Band 13.2. Berlin 1912.

Gorday, P. ed., Colossians, 1 2 Thessalonians, 1 2 Timothy, Titus, Philemon, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament IX. Downers Grove, IL, 2000.

Guillaumont, A., Histoire des moines aux Kellia, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 8, 1977, 187 203.

, Kellia: History of the Site, in: A.S. Atiya (ed.), The Coptic Encyclopedia, Volume 5, New York 1991, 1397 8.

, Une inscription sur la 'prière de Jésus', in: Orientalia Christiana Periodica 34, 1968, 310 25.

, Nitria, in: A.S. Atiya (ed.), The Coptic Encyclopedia, Volume 6, New York 1991, 1794 6.

, Premières fouilles au site des Kellia (Basse Égypte), in: Comptes rendues de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1965, 218 25.

, Le site des Cellia (Basse Égypte), in: Revue archéologique, 1964, 43 50.

, Le site des Kellia menacé de destruction, in: N. C. Grimal (ed.), Prospection et sauvegarde des antiquités de l'Égypte, Cairo 1981, 195 8.

Guillaumont, A. and C., Evagre le Pontique. Traité Pratique ou Le Moine, 2 volumes, SC 170 1, Paris 1971.

Guillaumont, C., Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique, in: J. Dummer

(ed.), Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 133, Berlin 1987, 209 221.

Halkin, F., Sancti Pachomii Vitae Graecae, Subsidia Hagiographica 19, Brussels 1932.

Harmless, W. SJ, Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism, New York 2004.

Harrison, N.V., God's Many Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation, Grand Rapids, MI, 2010.

Henein, N.H./Wuttmann, M., Kellia. II. L'ermitage copte QR 195. I. Archéologie et architecture. Plans. Fouilles de l'IFAO 41. Cairo 2000.

Herbich, T./Hedstrom, D.B./Davis, S.J., A Geophysical Survey of Ancient Pherme: Magnetic Prospection at an Early Christian Monastic Site in the Egyptian Delta, in: Journal of the American Research Center in Egypt 44, 2007, 129 37.

Jarry, J., Description des restes d'un petit monastère coupe en deux par un canal d'irrigation aux Kellia, in: Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 66, 1968, 147 55.

Judge, E.A./Pickering, S.R., Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid Fourth Century, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 20, 1977, 47 71.

Kasser, R., Exploration dans le désert occidental, Qouçour Hégeila et Qouçour 'Ereima, in: Kêmi 19, 1969, 103 110.

, (ed.), Kellia 1965. Topographie générale, mensurations et fouilles aux Qouçoûr 'Îsâ et aux Qouçoûr el 'A'Abîd, mensurations aux Qouçoûr el 'Izeila. Recherches suisses d'archéologie copte, Volume 1, Geneva 1967.

, (ed.) Kellia. Topographie. Recherches suisses d'archéologie copte, Volume 2, Geneva 1972.

, Sortir du monde, réflexions sur la situation et le développement des établisse ments monastiques des Kellia, in: Revue de théologie et de philosophie 109, 1976, 111 24.

, et al. (ed.), Explorations aux Qouçoûr er Roubâ'îyât. Rapport des campagnes 1982 et 1983 avec une étude de vingt quatre ermitages mis au jour en 1977 par le Service des Antiquités de l'Égypte, l'édition des inscriptions qu'ils ont livrées et l'inventaire des peintures murales documentées, Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, EK 8184, Volume 2, Louvain 1994.

, Kasser, Rodolphe, et al., (ed.) Explorations aux Qouçoûr er Roubâ'îyât. Plans et dépliants. Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève. EK 8184, Volume 2*. Louvain: Peeters, 1994.

, et al. (ed.), Survey archéologique des Kellia (Basse Égypte). Rapport de la campagne 1981, Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, EK 8184, Volume 1, Fasc. 1 2, Louvain 1983.

, et al. (ed.), Le site monastique des Kellia (Basse Égypte). Recherches des années 1981 1983, Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, Louvain 1984.

Kasser, R./Partyka, J., with N. Bosson, Choix d'inscriptions de l'ermitage QIz 90 (122 à 163), in: P. Briedel (ed.), Explorations aux Qouçoûr el Izeila lors des campagnes 1981, 1982, 1984, 1985, 1986, 1989 et 1989, Mission suisse d'arché ologie copte de l'Université de Genève, EK 8184, Volume 3, Louvain 1999, 299 317.
Konstantinovsky, J.S., Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic, Burlington, VT, 2009.
Leipoldt, J. (ed.) with W.E. Crum, Sinuthii Archimandritae. Vita et Opera Omnia, 3 volumes (vols. 1, 3, and 4), CSCO 41, 42, 73. Scriptores Coptici 1 [= II.2.T], 2 [= II.4.T], and 5 [= II.5.T], Paris 1906 1913. Repr. Louvain 1955.
Luijendijk, A.M., Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri, Harvard Theological Studies 60, Cambridge, MA, 2008.
Mikhail, M.S.A./Vivian, T. (ed.), Holy Workshop of Virtue: The *Life of John the Little* by Zacharias of Sakhā, Cistercian Studies Series 234, Collegeville, MN, 2010.
Malherbe, A., Moral Exhortation: A Greco Roman Sourcebook, Library of Early Christianity, Philadelphia 1986.
Malone, E.E., The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr, Washington, DC, 1950.
Meyer, R.T., Palladius: The Lausiac History, Westminster, MD/London 1965.
Mikhail, M.S.A./Vivian, T. (ed.), The Holy Workshop of Virtue: The *Life of John the Little* by Zacharias of Sakhā, Cistercian Studies Series 234, Collegeville, MN, 2010.
Moss, C.S. The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom, New York 2010.
Müller, C.D.G., Zacharias, Saint, in: A.S. Atiya (ed.), The Coptic Encyclopedia, Volume 7, New York 1991, 2368 9.
Musurillo, H., The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972.
Muyldermans, J., Une nouvelle recension du *De octo spiritus malitiae* de S. Nil, in: Le Muséon 52, 1939, 235 74.
Naldini, M., Il christianesimo in Egitto: lettere private nei papyri dei secoli II IV, 2nd edition, Biblioteca patristica 32, Florence 1998.
Nau, F., La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit, in: Revue de l'orient chrétien 17, 1912, 347 89; 18, 1913, 53 68, 124 36, 283 307; 19, 1914, 3 57.
Patrich, J., Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries, Washington, DC, 1995.
Pestman, P.W., New Papyrological Primer, 2nd edition, Leiden 1994.
Quinn, J.D./Wacker, W.C., The First and Second Letters to Timothy, Critical Eerdmans Commentary, Grand Rapids, MI/Cambridge 2000.
Rassart Debergh, M., Kellia: Paintings, in: A.S. Atiya (ed.), The Coptic Encyclopedia, Volume 5, New York 1991, 1408 9.
Robert, L., Pas de date 109, mais le chiffre 99, isopséphie de Amen, in: Hellenica 11, 1960, 310 11.
Rondeau, M. J., Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique, in: Orientalia Christiana Periodica 26, 1960, 307 48.

Rousseau, P., Basil of Caesarea, Berkeley 1984.

Russell, N., Bishops and Charismatics in Early Christian Egypt, in: J. Behr et al. (ed.), Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West, Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia, Crestwood, NY, 2003, 99 110.

Samu'īl and Martyrus al Suryānī (ed), al Qiddīs al 'azīm anba Yuhannā al qasīr al shahīr bi Abū Yuḥannis, Wādī al Naṭrūn 1995.

Schroeder, C., Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe, Philadelphia 2007.

Sinkewicz, R.E., Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus, Oxford 2003.

Skeat, T.C., A Table of Isopsephisms (*P.Oxy.* XLV 3239), in: ZPE 31, 1978, 45 54.

Stewart, C., Cassian the Monk. Oxford 1998.

Till, W., Ein sahidischer Bericht der Reise des Apa Johannes nach Babylon, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 37, 1938, 230 9.

Tilley, M., The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr, in: Journal of the American Academy of Religion 59, 1991, 467 79.

Van Loveren, A.E.D., Once Again: 'The Monk and the Martyr' Saint Anthony and Saint Macrina, in: Studia Patristica 17, 1982, 528 38.

Veilleux, A., Pachomian Koinonia, Volume 1, Cistercian Studies Series 45, Kalamazoo, MI, 1980.

Vidman, L., Koppa Theta = Amen in Athen, in: ZPE 16, 1975, 215 16.

Viller, M., Le martyre et l'ascèse. In: Revue d'ascétique et de mystique 6, 1925, 105 42.

Ward, B., The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection, rev. ed., Cistercian Studies Series 59, Kalamazoo, MI, 1984.

Weidmann, D., Kellia: Swiss Archaeological Activity, in: A.S. Atiya (ed.), The Coptic Encyclopedia, Volume 5, New York 1991, 1400 6.

Young, F., Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture, Cambridge 1997.

Andreas Hoffmann

„*Ad Dei munera per diuina praecepta*" (Cypr., *hab. uirg.* 2)

Ethische Unterweisung und ihre biblische Begründung in Cyprians Schrift *de habitu uirginum*

1. Historischer Kontext: Cyprian, Bischof von Karthago

„Askese (und Exegese) in der Alten Kirche" – wenn man sich Gedanken über dieses Thema macht, drängt sich der Name des Cyprian von Karthago nicht als erster auf. Der karthagische Bischof steht nicht unbedingt im Zentrum heutigen Interesses. Ihm gegenüber findet Tertullian als theologischer „Pionier" im lateinischen Westen, der sprachlich wie gedanklich kreativ und eindringlich ist, deutlich mehr Beachtung. Cyprian wird ihm gegenüber oft als theologisch ärmer aufgefasst. Tatsächlich nimmt er vielfach in seinen Schriften den „Meister"[1] inhaltlich auf – allerdings nicht unkritisch, sondern teils glättend und abmildernd, oft auch inhaltlich weiterführend. Damit entwickelt er durchaus ein eigenes theologisches Profil.[2] Zudem ist er kein spekulativer Theologe und kein „Systematiker". Anstoß und Zielrichtung seiner Schriften sind in aller Regel aktuelle Fragen der konkreten christlichen Existenz und die handgreiflichen, oft massiven bis existentiell bedrohlichen Probleme, die sich während seiner Amtszeit stellen. Das gilt nicht nur für die Briefe, sondern auch für die „Traktate". Dieser Praxisbezug sollte aber nicht vorschnell als geistiger oder theologischer Mangel gewertet werden. Er verweist vielmehr auf einen entscheidenden Unterschied zu Tertullian. Während Tertullian (vermutlich) Presbyter war[3] und vornehmlich schriftstellerisch wirkte, steht Cyprian in der Rolle des Gemeindeleiters. Er empfindet sehr deutlich die pastorale Verantwortung für die „Kirche", die er zu schützen und zu leiten hat.[4] Vor allem muss er die Gläubigen auf ihrem Glaubensweg, der mit der Taufe begonnen hat und seine Vollendung erst im Eschaton findet, durch Spendung der Sakramente stärken und durch Unterrichtung sowie Mahnung leiten.[5] Damit hat er eine direkte Verantwortung für das Seelenheil der Gemeindemitglieder. Hierfür

1 Vgl. Hieron., *uir. ill.* 53.
2 Vgl. Noormann, Paränese, 11.
3 Vgl. Hieronymus, *uir. ill.* 53,1.4. Ob die Notiz zutrifft, ist umstritten. Tränkle, Tertullianus, § 474 A (S. 441), hält sie für glaubwürdig; Noormann, Paränese, 291 Anm. 1, folgt der skeptischen Linie.
4 Charakteristisch sind hierfür Leitsprüche Cyprians, die in Titeln von Monographien aufgenommen worden sind: „*ad salutem consulere*" (Noormann) oder auch „[…] *pascentes cum disciplina*" (Seagraves).
5 Dies ist die innere, theologische Motivation, die Noormann herausarbeitet.

wird er wie jeder Bischof vor dem richtenden Herrn Rechenschaft ablegen müssen.[6] „Die Kirche“ ist für Cyprian zunächst die eigene Gemeinde, aber darüber hinaus auch die Kirche Nordafrikas, in der er als Metropolit fungiert und für deren Einbindung in die „weltweite“ Gemeinschaft der Bischöfe er somit ebenfalls Verantwortung trägt. Es ist durchaus bezeichnend, dass von ihm die früheste Schrift stammt, die im Titel die Kirche thematisiert (*de unitate ecclesiae catholicae*). Daher hat man ihn durchaus zutreffend als „kirchlich“ charakterisiert.[7] Im Gegensatz zu Tertullian, der sich den Montanisten anschließt, daher von der Alten Kirche als „Häretiker“ verurteilt und – auch von Cyprian selbst! – möglichst nicht namentlich erwähnt wird, bleibt Cyprian innerhalb der Kirche, mehr noch: Er geht in die Geschichte als der erste (bekannte) Bischof der westlichen Kirche ein, der als Märtyrer stirbt. Der Märtyrertod in Verbindung mit seiner Lehrleistung sowie seinem literarischen Können sichert ihm großen Respekt und hohe Autorität.[8]

Cyprian ist ein markanter Vertreter der Bischöfe des dritten und vierten Jahrhunderts, die als Angehörige lokaler Oberschichten aufwachsen, dann zur christlichen Kirche kommen und hier ihr „Rüstzeug“ für ihre Funktion in der Gemeinde fruchtbar machen.[9] Aufgrund ihrer Herkunft verfügen sie über (mehr oder weniger große) finanzielle Mittel, Verbindungen zu gesellschaftlich einflussreichen Kreisen und den Bildungshintergrund, der den Eliten in der römisch-hellenistischen Welt gemeinsam ist und ihnen untereinander Kommunikation ermöglicht.[10] Die rhetorische Bildung gibt ihnen zugleich die sprachlichen und gedanklichen Werkzeuge an die Hand, um in der Öffentlichkeit wirkungsvoll aufzutreten, d. h. eine große Zuhörerschaft in ihrem Denken und Verhalten beeinflussen zu können. Schließlich handelt es sich bei Angehörigen der führenden *ordines* römischer Gesellschaft um die Träger der lokalen städtischen und bei entsprechender Karriere u. U. reichsweiten Verwaltung. Die hier gesammelten Erfahrungen und Wissensstände in Fragen der Verwaltung, das Ethos des Einsatzes und der Verantwortungsübernahme für die Gemeinschaft sowie die Kompetenzen für die Ausübung öffentlicher Ämter werden an die männlichen Nachkommen weitergegeben. Nach allem,

6 Vgl. z. B. Cypr., *ep.* 55,21 (352 355); 57,5; 69,17; 72,3 (75 78); 74,8 (142 149). Die Schriften Cyprians werden im Folgenden grundsätzlich nach CCL 3 (3 3C) (1972/1976/1994/1996), die hier nicht enthaltene Schrift *hab. uirg.* wird nach CSEL 3,1 (1868), 187 205 zitiert. In Klammern werden ggfs. die Zeilen nach der jeweiligen Ausgabe genannt.

7 Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, 55, spricht von „der betonten Kirchlichkeit seiner Schriften“. Es sei überraschend, „wie ‚fertig' uns das kirchlich katholische Denken in Cyprian zu einer Zeit entgegentritt, da in den älteren und reicher entwickelten Gemeinden des Ostens noch so vieles unklar, umstritten und im Flusse war“.

8 Exemplarisch sei nur auf Augustinus verwiesen, der Cyprian als „*et doctor suauissimus et martyr beatissimus*“ (*doctr. christ.* 2,61 [CCL 32 c. 40,30 f]) lobt. Zur großen Wertschätzung Cyprians durch Augustinus vgl. Dassmann, Cyprianus, 199 201.

9 Zur Bedeutung dieses kulturellen Wandels innerhalb des Christentums auch im Blick auf die Askese Problematik vgl. Clark, Reading renunciation, 61 69.

10 Vgl. Brown, Macht und Rhetorik, bes. 51 94.

was wir wissen, stammt Cyprian selbst aus einem solchen Umfeld.[11] Sohn einer wohlhabenden Familie Karthagos, immerhin der zweitgrößten Stadt im Westen des römischen Reiches, Verwaltungssitz der blühenden, auch in der „Krise des dritten Jahrhunderts" immer noch wohlhabenden Provinz Africa, eine in dieser Metropole stadtbekannte Persönlichkeit[12] mit erheblichem persönlichen Besitz und ausgezeichneten, belastbaren Beziehungen zu Angehörigen des Senatoren- und Ritterstandes, die ihm noch in der Zeit seines Prozesses die Unterstützung zur Flucht anbieten,[13] schließlich die privilegierte Behandlung im Prozess durch den Arrest in den eigenen Gärten, die ehrenvolle Verhaftung und Überstellung an den Provinzgouverneur sowie die Hinrichtung mit dem Schwert mit Zahlung der hohen Geldsumme von 25 Goldmünzen[14] – diese Merkmale in Verbindung mit dem ausgeprägten Standesbewusstsein der gehobenen römischen Gesellschaft legen die Vermutung nahe, dass Cyprian selbst diesem sozialen Spektrum angehörte und zumindest ritterlichen Standes war.[15] Vieles spricht dafür, dass Cyprian vor seiner Taufe als Rhetoriklehrer tätig war.[16] Seine gründliche Bildung zeigt sich in den erhaltenen Schriften, so auch in seiner Schrift „Über die Haltung der Jungfrauen", am deutlichsten in der Ausgestaltung durch die rhetorischen Mittel sprachlichen und gedanklichen Schmucks.[17] Die Kenntnis römischer Literatur und philosophische Bildung sind unzweifelhaft, beides wird aber eher versteckt angebracht – dies alles gilt wenig gegenüber den Heiligen Schriften.[18] Deutlich ist zudem die juristische Schulung. Auch hier muss man vorschnelle Schlüsse vermeiden. Cyprians rechtliche Kenntnisse zumindest im Umfang der rhetorischen Ausbildung sind ebenfalls unstrittig. Eindeutige Belege für eine vertiefte fachjuristische Schulung lassen sich kaum anführen, sie ist aber auch nicht sicher auszuschließen.[19] Schließlich hat man auf diesem Hintergrund zutreffend dem karthagischen Bischof insbesondere im Blick auf sein Selbst- und Amtsverständnis eine nachhaltige „römische" Prägung attestiert. Als Bischof setzt er im kirchlichen Bereich das Ethos des (vorbildli-

11 Zu Herkunft und gesellschaftlichem Hintergrund vgl. bes. Clarke, Biography, 680 682; Brent, Cyprian, 3.23 25; Noormann, Paränese, 13 f; Hoffmann, Cyprian, 34 f.

12 Der römische Klerus bezeichnet ihn als *persona insignis*, vgl. Cypr., *ep.* 8,1,1 (4). Dies bestätigt sich in den Notizen Cyprians, die Menge habe seine Hinrichtung gefordert, vgl. *ep.* 14,1,2 (20 22); 59,6 (163 165).

13 Vgl. Pont., *vita Cypr.* 14,3. Die Formulierung „*plures egregii et clarissimi ordinis et sanguinis*" nimmt die gängigen Bezeichnungen für Angehörige des Senatoren und Ritterstandes auf.

14 Zu den Umständen der Verhaftung, des Prozesses und der Hinrichtung vgl. die *Acta pro consularia.*

15 Vgl. Noormann, Paränese, 13 mit Anm. 20 (Literatur).

16 Vgl. Clarke, Biography, 681; ders., Secular Profession, 633 638.

17 Vgl. dazu unten 387 f.393 Anm. 108. 397 Anm. 133. 398.404 Anm. 175. 405 407.

18 Vgl. Noormann, Paränese, 22 28.36 39 mit Überblick über die Forschung zum Bildungs hintergrund, offene Fragen und methodische Schwierigkeiten.

19 Zum juristischen Hintergrund Cyprians vgl. Hoffmann, Strukturen, 15 33 (Forschungs überblick).310 (Ergebnis im Blick auf die Rechtskenntnisse Cyprians).

chen) römischen Beamten um, der sich für das Wohl der Allgemeinheit einsetzt und im Rahmen der geltenden Vorgaben und Organisationsmuster das Zusammenleben zu ordnen sucht.[20] Insgesamt stellt sich Cyprian aufgrund dieser Prägungen „als ein rhetorisch und philosophisch gebildeter römischer Aristokrat“[21] dar, der mit der Bekehrung zum Christentum seine Fähigkeiten und finanziellen Möglichkeiten in die Gemeinde einbringt. So ist sein schneller Aufstieg bis zum Bischofsamt nicht verwunderlich. Gerade das Gemeindevolk unterstützt den wohlhabenden, einflussreichen und überzeugend auftretenden Mann aus höheren Kreisen als einen vielversprechenden *patronus*.[22]

Kirchengeschichtlich von großer Bedeutung ist vor allem sein Beitrag zur Entwicklung kirchlicher Strukturen, insbesondere zum weiteren Ausbau und zur Stärkung des Monepiskopates. Gerade in den die Gemeinde in ihrer Existenz bedrohenden Auseinandersetzungen kommt es ihm darauf an, die Position des Bischofs als ordnende, Einheit sichernde, die authentische (apostolische) Tradition garantierende Instanz zu festigen. Der Bischof ist als „Vorgesetzter“ (*praepositus*) der disziplinarische Leiter der Gemeinde, als Hirte der „pastoral“ Verantwortliche, der „Steuermann“, der die Kirche in den Stürmen der Zeit „auf Kurs halten“ muss, der Stellvertreter Christi und Priester Gottes.[23] Damit ist die Stellung des Bischofs als organisatorischer und disziplinarischer Leiter, pastoral Verantwortlicher und Leiter des Kultes umschrieben. In der Entwicklung der Amtsstrukturen vollzieht Cyprian einen entscheidenden Schritt, indem er die Bußvollmacht gegen die Ansprüche der Bekenner und Märtyrer ausschließlich an den Bischof bindet und damit dem Bischofsamt seine letzte Grundlage bietet.[24] So sind die Sakramente, die das neue Leben schenken und es stärken, an den Bischof gebunden. Zwar sind bei Akten wie der Wiederaufnahme von Sündern oder der Einsetzung von Klerikern die Presbyter beteiligt und der Bischof kann auch insbesondere bei persönlicher Abwesenheit Aufgaben delegieren, aber grundsätzlich ist ihm die Sakramentenspendung vorbehalten. Als Taufender ist er im geistlichen Sinn

20 Besonders deutlich hat H. v. Campenhausen diesen Aspekt mehrfach hervorgehoben, vgl. Hoffmann, Strukturen, 14 f. Charakteristisch für diese Grundeinstellung ist das Wortfeld der „Für sorge“ in der Aufgabenumschreibung des Bischofs, das sich ebenso in römischen Rechtsquellen findet. Gegenstände der Fürsorge sind das Wohl der Gemeinschaft wie auch jedes Einzelnen. Vgl. Hoffmann, Strukturen, 178 194.267 286; bezogen auf die Einhaltung der „*disciplina*“ als Sorge um das Seelenheil des Einzelnen vgl. Noormann, Paränese, 302 315.

21 Noormann, Paränese, 35.

22 Vgl. Clarke, Biography, 682 f. Brent, Cyprian, 72 74.

23 Vgl. Cypr., *ep.* 66,5,1 (87 90): Cyprian antwortet auf den Vorwurf, er habe während der Re pressionen unter Decius versagt und sei daher nicht mehr würdig gewesen, das Bischofsamt auszuüben. Wenn dem so ist, „*ecce iam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum nec grex pastorem nec ecclesia gubernatorem nec Christus antistitem nec deus sacerdotem*“, vgl. dazu Clarke, Letters 3, 330 Anm. 20; Seagraves, Pascentes cum disciplina, 68.

24 Vgl. Campenhausen, Kirchliches Amt, 311 f; Hoffmann, Cyprian, 39 42.

„Vater“ der Getauften.[25] In der Buße ist er Richter, der gültig und wirksam – vorbehaltlich der späteren Bestätigung durch den richtenden Herrn – Verstöße gegen die von Gott gegebene Ordnung feststellt und Strafen verhängt.[26] Die äußerste Strafe ist der Ausschluss aus der Gemeinde. Nach Cyprians Grundsatz, dass es außerhalb der einen wahren Kirche Jesu Christi kein Heil gibt, bedeutet der Ausschluss den Verlust eschatologischer Hoffnung und den geistlichen Tod.[27] Aus diesem Konzept resultiert zum einen, wie etwa das Verhalten der *lapsi* zeigt, eine hohe Bindung der Gläubigen an die Gemeinde. Zum anderen ist die beherrschende Stellung des Bischofs ausgebaut. Die maßgeblichen Leitungskompetenzen sind jetzt an ihn gebunden, auch wenn er selbstverständlich seine Entscheidungen im Regelfall mit dem Ortsklerus abstimmt.[28] Bei wichtigen Entscheidungen wie der Wahl eines neuen Bischofs oder der Wiederaufnahme von ausgeschlossenen Sündern behält die Gemeinde ihr Mitbestimmungsrecht. Eine Reihe von Bemerkungen Cyprians zeigt deutlich, dass der Bischof kaum autoritär gegen den klaren Willen der Gemeinde handeln würde.[29] Und doch sind die Weichen zum „monarchischen Episkopat“ gestellt.

2. Cyprians Schrift *de habitu uirginum* – Historische Einordnung

2.1 Abfassungszeit und Intention

Die Abfassungszeit der Schrift *de habitu uirginum* lässt sich nicht sicher bestimmen. Folgt man der Übersicht des Pontius über die Schriften Cyprians[30] und nimmt man an, dass er sie chronologisch ordnet, so ist *hab. uirg.* der zweite „Traktat“, den Cyprian verfasst. Tatsächlich spricht vieles dafür, dass es sich um eine frühe Schrift handelt. Die Hinweise auf die Wahrnehmung einer besonderen Verantwortung für das Seelenheil der Gläubigen,[31] die Selbstidentifizierung als *antistes*[32] und *sacerdos* sowie der Verweis auf die eigene Amtsgewalt (*potestas*)[33] weisen darauf hin, dass Cyprian bereits Bischof und

25 Vgl. Cypr., *ep.* 41,1,1 (11 f).
26 Vgl. Cypr., *ep.* 59,5,1 (131 f); 55,18,1 (292 298).
27 Vgl. Bévenot, Salus extra ecclesiam, 97 105; Adolph, Theologie der Einheit, 153 160.170 183; Hoffmann, Kirche, 371 f.
28 So etwa bei der Bestellung von Klerikern, vgl. Cypr., *ep.* 38,1,1 (4 6). Dies gilt aber für alle wichtigen Entscheidungen, die das Gemeindeleben betreffen.
29 Vgl. Hoffmann, Strukturen, 194 204; Fitzgerald, Discernment, 236 253.
30 Vgl. Pont., *uita* 7 (CSEL 3,1 XCVII ,11 XCVIII,1).
31 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 1 (187,16 188,5); 2 (188,15 f); 3 (189,11 f).
32 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,16).
33 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 3 (189,19).

verantwortlicher Gemeindeleiter ist. Von den staatlichen Repressionen unter Decius und deren Folgen (*lapsi*-Problem, Gemeindespaltung) ist noch nichts zu spüren. Daher wird die Schrift gewöhnlich auf das Jahr 249 datiert.[34]

Das Schreiben ist keine Werbeschrift für die Virginität.[35] Vielmehr geht es um die Unterrichtung über das angemessene Verhalten der Jungfrauen und die Mahnung, falsches abzustellen.[36] Anlass sind offenbar Verhaltensweisen gerade wohlhabender Jungfrauen, die Cyprian für unangemessen hält. Dabei geht es nicht etwa um Verletzungen des Keuschheitsversprechens – sexuelle Kontakte der Jungfrauen scheinen nicht das Problem zu sein. Cyprian will für die Verwirklichung des Virginitätsideals in seinem umfassenden Sinn einer weltdistanzierten „Haltung“ sorgen, die sich dann auch in der äußeren „Erscheinung“ zeigen muss. Dabei motiviert den Bischof die fürsorgende Liebe zur Gemeinschaft der Gläubigen ebenso wie „die Furcht, die der Glaube uns einflößt“, d. h. die Furcht vor dem Herrn, der einst Gericht halten wird.[37] Dann werden sich die Jungfrauen, die aufgrund ihres Keuschheitsversprechens unter besonderen Anforderungen stehen, für ihre Lebensweise zu verantworten haben. Der Herr wird aber auch vom Bischof Rechenschaft fordern, da er für das Seelenheil seiner Gemeindemitglieder und die Aufrechterhaltung der *disciplina* verantwortlich ist. Daher fürchtet er die Nachstellungen des Teufels[38] und sorgt sich darum, die Jungfrauen wie auch alle anderen Gemeindemitglieder auf den Weg zum Heil zu leiten und sie zur Einhaltung der lebenspendenden Gebote des Herrn anzuhalten.[39] Er ist im geistlichen Sinn „Vater“, der zugleich um die ihm anvertrauten Christen fürchtet, sie mahnt und für ihr Wohl sorgt.[40] Dabei wählt er je nach Absicht und Kontext unterschiedliche Tonlagen vom respektvollen, ja überschwänglichen Lob über die „väterliche“ Besorgnis bis hin zum offenen Tadel. In der Zurechtweisung nimmt er seine seelsorgliche Pflicht wahr und demonstriert zugleich die im bischöflichen Amt begründete Überordnung.[41] Dennoch zeigt er auch echten, hohen Respekt vor den Jungfrauen als ausgewiesenen Geistträgerinnen, der an die Hochschätzung der Bekenner und Märtyrer erinnert und sicher nicht als rhetorisches Mittel abgetan werden kann.[42]

34 Vgl. Gülzow/Wlosok, Caecilius Cyprianus, § 478,10; Dunn, Pastoral Care, 5 mit Anm. 17.

35 Vgl. Aug., *doctr. christ.* 4,48 (CCL 32 c. 21,120 f).

36 Vgl. Keenan, Commentary, 33; Dunn, Pastoral Care, 6.

37 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,4 f).

38 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 3 (189,21 f).

39 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (189,23 f). Die Aufrechterhaltung der *disciplina* gehört zum Kern der pastoralen Verantwortung des Bischofs, vgl. Noormann, Paränese, 302 315; Dunn, Per secution, 207.

40 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (201,25 27).

41 Die Schrift ist sicherlich primär Ausdruck der pastoralen Sorge des Bischofs, vgl. Dunn, Pas toral care 1 f.18 20. Brown, Keuschheit, 207 f stellt (etwas pointiert) Cyprians Bemühen um Kontrolle der Jungfrauen und ihre Einbindung in die vom Bischof gelenkten Gemeindestruk turen in den Vordergrund.

42 Vgl. Cypr. *hab. uirg.* 3 (189,18 22); 24 (205,3 5); vgl. auch *ep.* 55,20,2.

2.2 Jungfrauen bei Cyprian

Asketisch lebende Frauen sind zur Zeit Cyprians eine in Nordafrika weit verbreitete Erscheinung.[43] In Karthago bilden sie eine hoch angesehene Gruppe. Sie sind im *status* der Virginität.[44] Gemeint ist wohl die „Stellung“ und damit auch der „Stand“ im Sinne einer der Gemeindeöffentlichkeit bekannten Gruppe. Diesen haben sie erreicht, indem sie sich zur Ehelosigkeit entschlossen (*decernere*),[45] ihre Absage an die Begierden des Fleisches und die Laster (öffentlich) bekannt[46] und sich Christus „geweiht“ (*Christo dicare*)[47] haben. Man findet bei Cyprian keinen sicheren Beleg für irgendeine Form eines Weiheaktes. Allerdings setzt er voraus, dass sich der Wechsel in den Jungfrauenstand in der individuellen Biographie klar abgrenzen lässt.[48] Zu dieser Gruppe gehören junge[49] wie auch ältere[50] Frauen. Ihre Gemeinsamkeit besteht in der ehelosen Lebensform. Darüber hinaus müssen aber, wie Cyprian in *hab. uirg.* deutlich macht, Forderungen einer erweiterten Askese in der äußeren Erscheinung und im Verhalten gestellt werden. Die Ehelosigkeit ist Ausdruck einer grundsätzlichen Distanz zur „Welt“. In diesem Sinn ist sie nicht nur ein körperlicher Zustand und eine Lebensweise, sondern eine innere, geistig-seelische Haltung. In diesem umfassenden Sinn ist *habitus* zu verstehen.[51] Wer dies verwirklicht, darf auf einen hohen Lohn im Gericht hoffen. Cyprian stellt die Jungfrauen in die Nähe der Märtyrer. Wie sie und alle

43 Vgl. zum Folgenden bes. Deléani, Lettres, 93 96 mit Verweis auf *ep.* 62 und 76, die Asketinnen auch in Numidien belegen; Dunn, Pastoral Care, 3 5; Clarke, Letters 1, 173 Anm. 5; Hamman, Ascèse, 509 514. In *hab. uirg.* wendet sich Cyprian an Asketinnen; Ideal und Lebensweise der Virginität sind aber nicht auf Frauen beschränkt, vgl. Seagraves, Continence, 212; Hamman, Ascèse, 511.

44 Vgl. Cypr., *ep.* 4,1,1 (8), vgl. Deléani, Lettres, 112.

45 Vgl. Cypr., *ep.* 4,1,1 (8).

46 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 6 (191,23 f).

47 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 24 (204,24 f); *ep.* 4,2,3 (42); *dicare* wie auch *profiteri* (vgl. vorige Anm.) könnten ein „Gelübde“ meinen, vgl. Noormann, Paränese, 149 Anm. 137 (Literatur).

48 Hierfür spricht, dass er mehrfach beim Verweis auf den Entschluss *semel* hinzusetzt, vgl. *ep.* 4,1,1 (7); 4,5,1 (109). Ob das Adverb im pointierten Sinn „ein für alle Mal“ (so Deléani, Lettres, 93) oder eher unbetont zu verstehen ist, lässt sich nicht sicher entscheiden. In der Verbindung *cum semel* liegt Letzteres näher. Zudem rechnet Cyprian durchaus mit der Möglichkeit, den Entschluss wieder zurückzunehmen, vgl. z. B. *ep.* 4,2,3.

49 Vgl. Cypr., *ep.* 4,2,1 (28) („*aetas adhuc lubrica*“); *hab. uirg.* 24 (205,1 f).

50 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 24 (204,25): „*prouectae annis*“.

51 So auch Deléani, titres, 408. Stahlmann dagegen sieht bei Cyprian (wie auch Tertullian) ein „veräußerlichte(s) Askesekonzept“, das sich „auch in der auffällig häufig um Reinheit, Befleckung und Ansteckung kreisenden Terminologie“ (Stahlmann, Sexus, 200) zeige. Doch muss man festhalten, dass die unterschiedlichen Formen der Askese, die Cyprian für die äußere Erscheinung einfordert, ihren gemeinsamen Nenner und ihre Motivation in der inneren Haltung der grundsätzlichen Weltdistanz haben (die sich allerdings zugegebenermaßen nicht von außen überprüfen lässt).

Gerechten haben sie den schmalen, engen Pfad gewählt (vgl. Mt 7,14).[52] In Anlehnung an Mt 13,8 spricht er den Märtyrern die erste Stelle derer zu, die hundertfache Frucht bringen, den Jungfrauen aber die zweite Stelle der sechzigfachen Frucht. Der Bischof mahnt sie, eine ähnliche *uirtus* („Mannhaftigkeit“, d.h. kraftvolle Tugend) im Ertragen zu zeigen wie die Märtyrer, die (ebenfalls) die Welt und das körperliche Wohl gering achten.[53] Während die Märtyrer einen schweren Kampf bestehen, zeigen die Jungfrauen eine gewaltige Ausdauerleistung: Sie versuchen zum Himmel aufzusteigen und haben als Belohnung das Reich des Herrn vor Augen.[54]

Nach dem Zeugnis von *hab. uirg.* gibt es in Karthago eine Reihe wohlhabender Jungfrauen. Sie können sich Schmuck, teure Kleidung, aufwendige Frisuren, Kosmetik und einen gehobenen Lebensstil leisten. Ein langer Teil der Schrift befasst sich mit den Gefahren, die vom materiellen Wohlstand für die wahre äußerliche wie innerliche Jungfräulichkeit ausgehen; daher dürfte diese Gruppe der primäre Adressat der Schrift sein. Insgesamt gewinnt man den Eindruck, dass die von Cyprian erkannten Missstände unter den Jungfrauen vor allem die wohlhabenderen betreffen. Außerdem ist deutlich, dass sie in ihrem privaten Lebensumfeld bleiben und hier großen Bewegungsfreiraum genießen.[55]

Ein anderes Problem ist das Syneisaktentum. Während es in *hab. uirg.* keine Rolle spielt, ist es Gegenstand der – kaum näher datierbaren – vierten *epistula* im Corpus der Cyprianbriefe.[56] Der Bischof antwortet hier im Namen einer Kommission, der neben ihm vier Kollegen und weitere Presbyter angehören, auf die Anfrage des Bischofs Pomponius, wie mit Jungfrauen zu verfahren sei, die mit Männern, darunter zumindest ein Diakon, in einer häuslichen Gemeinschaft leben und teilweise sogar das Bett miteinander teilen. Die Kommission verwirft diese Gemeinschaften. Das Zusammenleben stellt nicht nur eine große Gefahr für die versprochene Keuschheit dar, es kommt einem Treuebruch gegenüber Christus gleich.[57] Zudem erregt es auch leicht Anstoß und Ärgernis innerhalb der Gemeinde und gibt Anlass für Gerede, das dem Ansehen des Jungfrauenstandes schwer schadet.

52 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,9 12).

53 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,14 19).

54 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,19 24).

55 Die größeren Freiheiten, insbesondere bedingt durch die Lösung aus familiären Bindungen und Verpflichtungen, dürften zur Attraktivität des Jungfrauenstandes beigetragen haben, vgl. Stahlmann, Weiblichkeit, 63; Schöllgen, Jungfräulichkeit, 558. Dunn, Pastoral Care, 11, hält ein gemeinschaftliches Leben der Jungfrauen in der Gemeinde Cyprians für möglich, ohne dies allerdings weiter zu begründen.

56 Vgl. dazu Deléani, Lettres, 91 100; Clarke, Letters 1, 170 181; Stahlmann, Sexus, 204 207; Dunn, Pastoral Care, 12 18.

57 Vgl. Cypr., *ep.* 4,3,1 f.

3. Heilige Schrift und die pastorale Verantwortung des Bischofsamtes

Wie alle Theologen der Alten Kirche ist Cyprian Schrifttheologe. Die Heilige Schrift ist Zentrum seines Denkens und persönlichen Glaubens, sie ist Gegenstand seiner Auslegung in der Predigt vor der Gemeinde, sie ist Argumentationsgrundlage, Trost, Zuspruch und Mahnung in allen Lebensbereichen. So bilden die Heiligen Schriften für den karthagischen Bischof Basis und Bezugsrahmen für die eigene bischöfliche Tätigkeit. Die breite Verwendung von Schriftzitaten und Anspielungen zeigt dies sehr deutlich.[58] In dieselbe Richtung weisen seine umfangreichen themenbezogenen Schriftstellensammlungen (*testimonia [ad Quirinum]; ad Fortunatum*), die er für sich selbst und für andere als Materialsammlung und Argumentationshilfe zusammenstellt.

Die Heilige Schrift ist darüber hinaus eng mit seinem Kirchen- und Amtsverständnis verbunden. Cyprian entwickelt eine Amtstheologie von hoher Geschlossenheit. Ihre Überzeugungskraft rührt nicht zuletzt aus einer Verbindung von allgemein gängigen Grundsätzen römischen Rechts- und Ordnungsdenkens mit christlichen Überzeugungen. Für Cyprian steht fest, dass Gott selbst bzw. „der Herr“ ein „Gesetz“, d.h. eine verbindliche, umfassende Ordnung gegeben hat. Sie ist in den Schriften des Alten wie auch des Neuen Testaments niedergelegt.[59] Das NT als *lex Domini (dominica)* bzw. *lex euangelii* ist für den karthagischen Bischof von besonderer Bedeutung; es sind gerade die jesuanischen Sprüche, auf die er sich besonders häufig bezieht.[60] Dieses göttliche Gesetz enthält eine Fülle von Einzelvorschriften (*praecepta, mandata*) für das individuelle und gemeindliche Leben, die unbedingt eingehalten werden müssen.[61] Letztlich ist „alles durch ein bestimmtes Gesetz und eine spezifische Anordnung von Gott festgelegt.“[62] Hierüber zu unterrichten, auf die Einhaltung der Gebote zu dringen und Verstöße zu sanktionieren gehört zur pastoralen Verantwortung des Gemeindeleiters. Denn vom Gehorsam gegenüber den Geboten hängt das eschatologische Heil jedes Gläubigen ab.[63] Aus diesem Grund gehört die bischöfliche Paränese, die sich immer auf die Heilige Schrift stützt, zum Kern bischöflicher Aufgaben.[64] Der Bischof legt aber nicht nur das göttliche „Gesetz“ in Predigt und Unterweisung

58 Vgl. neben den Indices der aktuellen Textausgaben bes. FAHEY, Exegesis, pass.

59 Zur Vorstellung und zur Verwendung von *lex, ius* u.a. für die Heilige Schrift und ihre „Vor schriften“ (*mandata, praecepta*) vgl. HOFFMANN, Strukturen, 47 104.297 300; DERS., Kirche, 372 377.

60 Vgl. FAHEY, Exegesis, 625; HOFFMANN, Strukturen, 94 f.

61 Vgl. HOFFMANN, Strukturen, 79 81, zur Verbindung mit „lehren“ ebd., 81 83.

62 Cypr., *ep.* 73,8,1 (127 129): „*Nec hoc, frater carissime, sine scripturae diuinae auctoritate pro ponimus ut dicamus certa lege ac propria ordinatione diuinitus cuncta esse disposita* […]“

63 Vgl. Cypr., *unit. eccl.* 2 (24 42).

64 Vgl. NOORMANN, Paränese, 291 342.

aus, sondern ist auch dessen Interpret in seiner richterlichen Funktion. Hier wird besonders deutlich, dass der Bischof wie ein Magistrat die Aufgabe hat, das „Gesetz“ und seine Einzelvorschriften auf die individuellen wie auch gemeindlichen christlichen Lebensvollzüge anzuwenden und diese am Gesetz zu prüfen.[65] In all diesen Aufgabenbereichen bezieht er sich also ständig auf die Heilige Schrift mit dem Anspruch, sie gültig und verbindlich auszulegen.

Dies gilt auch für die Schrift an die Jungfrauen. Die Worte der Heiligen Schrift sind Ausdruck der Sorge Gottes für das Heil des Menschen.[66] Sie sind je nach Aussagetenor (und Intention des Bischofs) Belehrung[67], Vorschrift bzw. Gebot[68], Befehl[69], Mahnung[70] oder auch Drohung[71] für den Fall der Nichteinhaltung. Christus selbst ist über seine Worte hinaus in seinem Verhalten verbindliches „Vorbild“, dem die Gläubigen folgen müssen. So gilt die Grundforderung des Gehorsams, des aktiven „Nachahmens“ und der „Nachfolge“ in den „Spuren“ des Herrn.[72]

In der Gesamtheit ergibt sich aus der Heiligen Schrift eine umfassende Ordnung christlichen Lebens, die unbedingt einzuhalten ist. Cyprian bezeichnet diese Ordnung häufig als (*ecclesiastica*) *disciplina.* Der Begriff ist vielschichtig und kann je nach Kontext unterschiedlich nuanciert sein. Dabei mischen sich die Grundbedeutungen des lateinischen Wortes, das einerseits die „Lehre“ selbst sowie den gelehrten Inhalt, andererseits die „Zucht“ und „Disziplin“ im Verhalten bezeichnen kann.[73] Bei Cyprian meint das Wort zumeist im weitesten Sinn den normativen Gehalt christlichen Glaubens, wie er sich aus der Heiligen Schrift, insbesondere der Verkündigung Christi ergibt. Es umschreibt also die von Gott gegebene „Ordnung“ in ethischer Zuspitzung

65 Brent, Exegesis, 147, analysiert die Argumentation Cyprians gegen Felicissimus (und Nova tian) „in terms of a rhetor seeking a decision from a magistrate on the precise application of the law“. Hier begibt sich Cyprian in die Rolle des Gerichtsredners, der das Verhalten anderer prüft. Zumeist ist Cyprian aber in der Rolle des „Magistrats“ selbst. Brent, Exegesis, 152, kommt zu dem Schluss: „Thus we can see Scriptural exegesis patterned according to the requirement that the New Testament is in fact a book of laws from which cases can be compiled settling the life of the Christian community in a way that mirrors the operation of Roman law in secular society“.

66 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,25 f) (*sospitare, curare*).

67 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,18) (*magisterium*); 12 (195,28) (*instruere*).

68 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 1 (187,14) (*mandatum*); 2 (188,11 f) (*praeceptum*).

69 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,23) (*imperium*).

70 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,26) (*monere*); vgl. 1 (187,14); 12 (195,28); 16 (198,25) (Paulus); 7 (192,21 f) (*hortari*).

71 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (189,4) (*comminari*).

72 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (193,4 17): „*aeterna igitur et diuina sectanda sunt et omnia de Dei uoluntate facienda sunt, ut Domini nostri uestigia et magisteria sectemur qui monuit et dixit: non descendi de caelo, ut faciam uoluntatem meam sed uoluntatem eius qui me misit. quodsi non est maior domino suo seruus et liberatori debet obsequium liberatus, qui esse cupimus christiani debemus quod Christus dixit imitari. scriptum est et legitur et auditur et in exemplum nostri ecclesiae ore celebratur: qui dicit se in Christo manere debet quomodo ille ambulauit et ipse ambulare. ambulandum est uestigiis paribus, aemula ingressione nitendum. tunc respondebit ad fidem nominis sectatio ueritatis et credenti praemium datur, si quod creditur et geratur*“.

73 Vgl. Hoffmann, Strukturen, 74.133 f.

im Sinne der „Verhaltensnorm und -form.“[74] Der Aspekt der „Lehre“, der dem lateinischen Wort semantisch ebenfalls inhärent ist, schwingt aber mehr oder weniger deutlich stets mit, da die Normen vom Herrn „gelehrt“ sind. Es ist bezeichnend, dass der Bischof seine Schrift an die Jungfrauen mit einem Lob der *disciplina* eröffnet:

(a) ***Disciplina****, custos spei, retinaculum fidei, dux itineris salutaris, fomes ac nutrimentum bonae indolis, magistra uirtutis, facit in Christo manere semper ac iugiter Deo uiuere, ad promissa caelestia et diuina praemia peruenire. hanc et sectari salubre est et auersari ac neglegere letale.*

(b) *in psalmis loquitur Spiritus sanctus:* continete **disciplinam** ne forte irascatur Dominus et pereatis a uia recta, cum exarserit cito ira eius super uos. (Ps 2,12) et iterum: peccatori autem dicit Deus: ad quid exponis iustificationes meas et adsumis testamentum meum per os tuum? tu autem odisti **disciplinam** et abiecisti sermones meos retro. (Ps 49[50],16 f.) *et denuo legimus:* **disciplinam** qui abicit infelix est. (Sap. 3,11) et de Salomone mandata sapientiae monentis accepimus: fili, ne neglexeris **disciplinam** Dei nec defeceris ab eo correptus: quem enim diligit Deus corripit (Prou. 3,11 f.).

(c) si autem Deus quem diligit corripit et corripit ut emendet, fratres quoque et maxime sacerdotes non oderunt sed diligunt eos quos corripiunt ut emendent, quando et Deus per Hieremiam ante praedixerit et tempora nostra significauerit dicens: et dabo uobis pastores secundum cor meum, et pascent uos pascentes cum **disciplina.** (Hier., 3,15).[75]

Der Passus belegt die genannten Grundüberzeugungen Cyprians, gibt Aufschluss über die Intention des Traktates und zeigt exemplarisch, wie Cyprian die Heilige Schrift in die Argumentation einbezieht und rhetorisch effektvoll nutzt, um den christlichen Hörer bzw. Leser zu einem bestimmten Aussageziel zu leiten. Die ersten beiden Sätze (a) geben die Grundthese vor: Die Einhaltung der *disciplina* ist heilsam, ihre Missachtung tödlich. Pointiert wird das Stichwort *disciplina* vorangestellt und mit einer Congeries nominaler Wendungen näher erklärt. Besonders auffällig ist über den Nominalstil hinaus die Parallelität der Kola, indem stets ein vorangestelltes Nomen durch ein (zunehmend erweitertes) Genitivattribut näher definiert wird. Die Parallelität wird weiter unterstrichen durch Homoioptota, die eine Zweier- und Dreiergruppe markieren. Die Zweiergruppe (auf *-ei*) verbindet die beiden christlichen Grundtugenden Hoffnung und Glauben mit der *disciplina*; die Dreiergruppe (auf *-is*) verdeutlicht ihre grundlegende Bedeutung für den Aufbau

74 Noormann, Paränese, 293. Zur Bedeutung von *disciplina* bei Cyprian vgl. Noormann, Paränese, 292 301; Hoffmann, Strukturen, 74 79; Dunn, Persecution, 207 f mit Anm. 8.

75 Cypr., *hab. uirg.* 1 (187,2 188,5). Um die Beziehungen zu verdeutlichen, ist das Stichwort *disciplina* durch Fettdruck hervorgehoben, Schriftzitate sind in Kapitälchen gesetzt.

einer tugendhaften Persönlichkeit und den Weg zum Heil. Alle Attribute sind positiv besetzt, ebenso die Effekte, auf welche die *disciplina* zuführt: in Christus bleiben – die Wendung assoziiert Joh 15,4 – 10, wo es um das Heil durch das Halten der Gebote geht –, in Verbindung mit Gott leben, zum versprochenen Lohn gelangen. Der Gedanke setzt sich inhaltlich nahtlos fort in der These, dass die Einhaltung der *disciplina* „heilbringend“ (*salubre*) ist. Es folgt der Gegensatz, der wiederum durch parallelen Aufbau klar herausgestellt wird und durch die Endstellung des entscheidenden Stichwortes (*letale*, zusätzlich hervorgehoben durch den schweren Schluss der Längen) betont wird: Die Nichtbefolgung hat „tödliche“ Folgen.

Es schließt sich im zweiten Schritt (b) die biblische Begründung der These an. Der Bischof zitiert vier alttestamentliche Stellen (Ps 2,12; 49[50],16 f; Weish 3,11; Spr 3,11 f), die untereinander und mit dem vorausgehenden Kontext durch das Stichwort *disciplina* verbunden sind. Inhaltlich liegen sie auf derselben Linie, da sie die Missachtung der *disciplina* verurteilen und vor negativen Folgen warnen.

Im dritten Argumentationsschritt (c) wird dieser Ansatz nun mit der Aufgabe des Bischofs verbunden. Der Autor stellt die Verbindung äußerst geschickt her, indem er die Schlusswendung des letzten Zitates, in der vom Lieben und Zurechtweisen (*quem* […] *diligit Deus corripit*) die Rede war, in einer Gradatio wieder aufgreift und durch das „Bessern“ fortführt (*quem diligit corripit et corripit ut emendet*). Dies zielt darauf ab, die Argumentation auf die Rolle der Bischöfe zuzuführen. Wenn sie kritisieren und zurechtweisen, äußert sich darin nicht etwa eine negativ-ablehnende Haltung (*odisse*) – Cyprian baut eine Antithese zum Stichwort *diligere* auf –, sondern ihre Wertschätzung und liebevolle Zuwendung (*diligere*), die auf die Besserung (*emendare*) abzielt. Diese Linie findet ihren Abschluss im Zitat von Jer 3,15. Vorausgesetzt wird, dass die zuvor genannten *sacerdotes*, also die Bischöfe, mit den *pastores* des Zitates identisch sind. Gott (Jahwe) verspricht „Hirten“ zu geben, die mit *disciplina* weiden werden. Das für den gesamten Passus zentrale Stichwort *disciplina* steht somit ebenso pointiert am Schluss, wie es eingangs vorangestellt war. Der Kreis ist eindrucksvoll geschlossen.

Mit dieser Argumentation hat Cyprian, wie er selbst unmittelbar folgend nochmals ausdrücklich festhält,[76] mehrere Aspekte mit der Autorität der Heiligen Schrift abgesichert: Gott selbst bestätigt mehrfach, dass er eine verbindliche Verhaltensordnung vorgegeben hat. Sie muss unbedingt eingehalten werden. Hiervon hängt Heil oder Verdammung ab. Nur wer die *praecepta* einhält, wird zum göttlichen Lohn gelangen. Damit ist die eschatologische

76 Vgl Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,6 12): „*Quodsi in scripturis sanctis frequenter et ubique disciplina praecipitur et fundamentum omne religionis ac fidei de obseruatione ac timore proficiscitur, quid cupidius adpetere, quid magis uelle ac tenere nos conuenit, quam ut radicibus fortius fixis et domiciliis nostris super petram robusta mole solidatis inconcussi ad procellas et turbines saeculi stemus, ad Dei munera per diuina praecepta ueniamus* […]“

Heilsrelevanz unterstrichen. Diese Ordnung wird nach Gottes ausdrücklicher Verfügung den Gläubigen zu ihrem eigenen Wohl durch den Bischof vermittelt. Dieser hat das Recht und die pastorale Pflicht, nötigenfalls zurechtzuweisen, um Verstöße gegen die Ordnung abzustellen. Damit baut Cyprian jeder Verärgerung der hoch angesehenen Jungfrauen vor, wenn er nachfolgend Kritik an ihrem Verhalten übt, und er begründet so zugleich seinen Anspruch, dass seinen Weisungen auch von den Jungfrauen Folge geleistet werden muss.

4. Christliche Existenz in Distanz zur „Welt" und die besondere Berufung der Jungfrauen

4.1 Die weltdistanzierte Haltung christlicher Existenz

Aus der Sicht Cyprians implizieren Bekehrung und Taufe für jeden Christen eine grundlegende Veränderung der Lebensweise. Die Taufe, die Cyprian vor allem als ein Gnadengeschenk versteht, ist nach der Formel des präbaptismalen Exorzismus „Absage" (*renuntiatio*) an den Teufel und zugleich an seinen Wirkbereich, nämlich die „Welt" samt ihren Werten und Lebensweisen.[77] Die Taufe ist ein „Übergang zu Gott",[78] eine „Wiedergeburt" zu einem neuen Leben, in der der Körper zwar derselbe bleibt, Geist und Denken sich aber völlig wandeln.[79] Die „Bekehrung" ist eine „Kehrtwende" (*conuersio*). In ihr müssen „plötzlich und vernichtend" tief verwurzelte Haltungen und Verhaltensweisen, die teils in der menschlichen Natur liegen, teils von Kindheit an „eintrainiert" worden sind, abgelegt werden.[80] Die neue Lebensform ist durch eine grundsätzlich asketische Haltung gegenüber den Gütern der „Welt" bestimmt. Je nach Lebensumständen ist dies ein großer Einschnitt – für einen Angehörigen der karthagischen Oberschicht wie Cyprian selbst ist es ein radikaler Bruch. Kurz nach seiner Bekehrung schreibt er:

„Wann lernt jemand Sparsamkeit, der Bankette und üppige Speisen gewohnt ist? Und wer mit kostbarer Kleidung die Augen aller auf sich zieht und in Gold und Purpur glänzt, wann verlegt der sich auf einen alltäglichen, einfachen Lebensstil? Wer an Rutenbündeln und Ämtern Freude hat, kann nicht Privatmann ohne öffentliche Anerkennung sein. Ein solcher Mann, der durch ganze Abteilungen von Klienten, durch ein ziemlich zahlreiches Gefolge einer dienstbeflissenen Heerschar geehrt ist, hält es für eine Strafe, wenn er allein da steht. Weil die Verlockungen so zäh sind, muss ihn, wie er es gewohnt war, das Verlangen nach Wein verführen, der Hochmut auf

77 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,20).
78 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,20 f).
79 Vgl. Cypr., *Donat.* 3 (38 44).
80 Vgl. Cypr., *Donat.* 3 (41 44).

blasen, der Zorn entflammen, die Raffgier unruhig machen, die Rücksichtslosigkeit umtreiben, der Ehrgeiz anfeuern, die Lust in den Abgrund stürzen.“[81]

Auch wenn die Darstellung insgesamt durch literarische und philosophische Topoi geprägt ist,[82] so zeigt sie doch Grundhaltungen, die sich im weiteren Werk Cyprians bestätigen. Die Annahme des christlichen Glaubens verändert grundlegend das Wertesystem. Bisher Erstrebenswertes verliert seine Attraktivität und seinen Wert. Nach einer harschen Kritik an den sittlichen Missständen seiner Zeit geht Cyprian im Einzelnen verschiedene Bereiche durch, die „weltliche Unwissenheit für Güter hält“, tatsächlich aber zu meiden sind.[83] Materieller Besitz, politische oder militärische Macht, gesellschaftlicher Einfluss und Anerkennung bei den Menschen sowie Lustgewinn sind radikal in Frage gestellt. Sie sind fragwürdig aufgrund der Bedingungen ihres Erwerbs – bei politischen Ämtern und gesellschaftlichem Ansehen etwa Erniedrigung, Schmeichelei, finanzieller Aufwand[84] – oder aufgrund der Folgen für das Lebensgefühl – bei Reichtum und politischer Macht insbesondere die Angst vor Verlust oder Repressionen gegenüber der eigenen Person.[85] Vor allem relativiert sich ihr Wert für den Christen, der über die „Welt“ erhaben ist und nichts mehr von ihr erwartet. Der entscheidende Grund hierfür ist die eschatologische Hoffnung. Alles kommt darauf an, den Lohn ewigen Lebens bei Gott zu gewinnen.[86] Dies setzt allerdings voraus, dass die von Gott vorgeschriebene *disciplina* durch Übung der christlichen Tugenden eingehalten wird, mit denen sich der Einzelne schmücken muss.[87] Der Gläubige muss sich so im Kampf gegen die „Welt“ und den „Widersacher“ bewähren, indem er im täglichen Handeln die in der Taufe ausgesprochene „Absage“ umsetzt und sich auf das Himmlische hin orientiert.[88]

Gegenüber der nichtchristlichen Gesellschaft greift der Neubekehrte auf Motive der philosophischen Tradition zurück. Die Relativierung der diesseitigen Welt beruht auf der Erkenntnis der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit alles Materiellen. Sicherheit und unvergänglichen Bestand bietet dagegen nicht etwa eine Welt der Ideen, sondern sie liegt in der nach dem Tod fortbestehenden Existenz des Menschen als „Haus“ und „Tempel“ Gottes.[89]

81 Cypr., *Donat.* 3 (44 54).

82 Vgl. Noormann, Paränese, 54 57. Zum literarischen Hintergrund des Beginns von *Donat.* vgl. Buchheit, Non agnitione, 318 334; ders., Non homini, 210 226.

83 Cypr., *Donat.* 11 (223 f).

84 Vgl. Cypr., *Donat.* 11 (224 247).

85 Vgl. Cypr., *Donat.* 12.

86 Zur eschatologischen Hoffnung Cyprians vgl. Noormann, Paränese, 257 290.

87 Vgl. Cypr., *Donat.* 14 f (288 320).

88 Vgl. dazu ausführlich Noormann, Paränese, 133 216, bes. 148 156.

89 Vgl. Cypr., *Donat.* 15 (308 320).

4.2 Christliche Existenz und Leben als Jungfrau in der Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“

Ein weiterer Grundgedanke Cyprians ergibt sich aus dessen Wirklichkeits- und Geschichtsverständnis. Es ist durch das jüdisch-christliche Weltbild von der Schaffung und Vollendung der Welt durch den einen Gott geprägt, der sich bereits gegenüber seinem Volk Israel, dann aber neu und umfassend in seinem Sohn offenbart hat. In diesen gesamtgeschichtlichen Rahmen ist die individuelle Existenz eingeordnet. Mit der Entscheidung für den Glauben an den „Christus Gottes“ und mit der Taufe hat ein neues Leben begonnen, das der Vollendung im Eschaton entgegengeht; daher ist Cyprians Denken deutlich „eschatologisch“ oder „dynamisch“ geprägt.[90] Die Einzelexistenz steht also immer in der Spannung zwischen dem „Schon“ und dem „Noch nicht“. Die Zwischenzeit versteht Cyprian als „Weg“ zum Ziel, auf dem sich die Glaubensentscheidung durch das Einhalten der Gebote bewähren und der Glaube wachsen muss; es geht darum, im Glauben „fest zu bleiben“ (*perseuerare*). Nur wer das von Gott gegebene „Gesetz“ in der je gegenwärtigen Situation einhält, hat berechtigte Hoffnung auf das ewige Leben. Kennzeichnend für dieses Grundkonzept sind die auffallend häufigen Verbindungen von Verben mit *coepi*, die gerade das Ingressive und Dynamische des Glaubens-„Prozesses“ verdeutlichen.[91]

Eben dies gilt auch und in besonderer Weise für die Jungfrauen. In ihrem Entschluss zur Ehelosigkeit wird deutlich, dass sie die Umorientierung von der „Welt“ zum „Himmlischen“ bereits vollzogen haben. Wenn sie ihrem Versprechen gerecht werden, sind ihre Augen auf Gott und den Himmel gerichtet, nicht aber auf die „Begehrlichkeit des Fleisches und der Welt“ (1 Joh 2,16) und das Irdische.[92] Sie haben sich für das sexuell asketische, ehelose Leben entschieden und somit von der körperlichen Begierde abgewandt.[93] Sie sind Sieger über das Fleisch und über die „Welt“.[94] Sie haben sich körperlich wie geistig Christus geweiht.[95] So sind sie von bestimmten „Übeln“ dieser Welt befreit. In einer „Überraschungsexegese“ zitiert Cyprian Gen 3,16, um festzustellen, dass diese Verfügung Gottes nicht auf die Jungfrauen zutrifft. Sie müssen nicht mehr die Mühen und Schmerzen der Geburt ertragen.[96] Sie

90 Vgl. Tibiletti, Ascetismo, 432 434; Noormann, Paränese, 98.

91 Vgl. Noormann, Paränese, 83 117, bes. 93 98. Im Hintergrund könnte Phil 1,6 stehen: „[…] *confidens hoc ipsum quia qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu*“ (*Vulg.*).

92 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,18 20), dort als Aufforderung formuliert.

93 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,24 26); 6 (191,23).

94 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,8); vielleicht eine Anspielung auf 1 Joh 5,4 f; Joh 16,33.

95 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (189,25 190,1).

96 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (202,28 203,7). In *testim.* 3,32: „*de bono uirginitatis et continentiae*“ zitiert Cyprian diese Stelle als erste. Es folgen Mt 19,11.12; Lk 20,34 36; 1 Kor 7,1 7; 7,32 34; Ex 19,15; 1 Sam 21,5; Offb 14,4.

stehen nicht mehr unter der Herrschaft eines Ehemannes, denn Christus ist ihr „Herr“ (*dominus*) und „Haupt“ (*caput*), wie Cyprian unter Anspielung auf 1 Kor 11,3 (Eph 5,23) feststellt.[97] So trifft ansatzweise auf die Jungfrauen zu, was in Lk 20,34 – 36 (vgl. Mt 22,30) über die „Söhne jener Welt“ gesagt wird.[98] In ihrer ehelosen Lebensweise tragen die Jungfrauen bereits in dieser Welt (*in isto saeculo*) den Glanz der Auferstehung; sie wandern durch die Welt ohne Berührung mit ihr (*per saeculum sine saeculi contagione*) und werden nicht von ihr befleckt.[99] Insofern sind sie schon jetzt den Engeln gleich. Sie haben anfanghaft, was alle anderen Christen erst nach dem Tod erreichen. Daher stehen für sie ein hoher Lohn (*praemium, merces*), ja „ungeheuer große Belohnungen“[100] in Aussicht. Sie sind für das Reich Gottes bestimmt[101], ihnen ist das ewige Leben verheißen.[102] Am Tag der Auferstehung kommen sie zu Gott, um die Belohnungen in Empfang zu nehmen.[103]

Diese große Verheißung erfüllt sich aber nur dann, wenn die Jungfrauen an ihrem Versprechen festhalten und sich durch eine Lebensweise bewähren, die ihrem Stand entspricht. Die gesamte cyprianische Schrift ist nichts anderes als die Aufforderung, diesem Anspruch gerecht zu werden und sich zu bewähren. Dies ist ein anstrengendes Unterfangen:

„Nicht leicht ist der Aufstieg zu Großem. Welche Schweißausbrüche machen wir durch, welche Anstrengung, wenn wir versuchen, Hügel und Bergspitzen zu be steigen und was erst, um zum Himmel aufzusteigen? Wenn du dir den verheißenen Lohn vor Augen hältst, ist aber das, was du an Mühe aufwendest, ziemlich gering. Unsterblichkeit wird dem gegeben, der durchhält, ewiges Leben wird ihm in Aussicht gestellt, sein Reich verspricht der Herr.“[104]

Cyprian geht in einer gewagten Interpretation von Joh 14,2 sogar so weit zu behaupten, dass die Jungfrauen die besseren Wohnungen im Reich des Vaters erhalten werden.[105] Dies gilt jedoch nur, wenn und solange sie in allen Belangen beharrlich im Zustand der Keuschheit und Jungfräulichkeit bleiben (*perseuerare, durare, manere*).[106] Eben hierzu fordert der Bischof auf und konkretisiert das im Hinblick auf die Verhaltensweisen, die er zuvor kritisiert hat (äußerer Schmuck, Kleider, Haartracht, Kosmetik).[107] In einer emphatischen Aufforde-

97 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,5 f); in 20 (201,22) deutet Cyprian an, dass Christus ihr *maritus* sei.
98 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,7 16); die Stelle wird ebenfalls in Cypr., *testim.* 3,32 „*de bono uirginitatis et continentiae*“ zitiert.
99 Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,13 f).
100 Cypr., *hab. uirg.* 20 (201,23): „[…] *praemiis ingentibus uirgines destinatae*“.
101 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,18 f).
102 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,23).
103 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 17 (199,15 17).
104 Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,19 24).
105 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,2 f).
106 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,15 17).
107 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,17 20).

rung an die Jungfrauen bringt der Bischof nochmals den Spannungsbogen zwischen Anfang, jetziger Bewährung und endzeitlicher Erfüllung auf den Punkt: „Bewahrt, Jungfrauen, bewahrt, was ihr zu sein begonnen habt. Bewahrt, was ihr sein werdet. Großer Lohn erwartet euch, eine großartige Belohnung für die Tugend, ein riesiges Geschenk für eure Keuschheit.“[108]

4.3 Die „Haltung der Jungfrauen“ – Das „engelgleiche“ Leben und der versprochene Lohn

In *hab. uirg.* nimmt der Bischof diese Grundüberzeugungen auf, spezifiziert sie für die Existenzweise der Jungfrauen und begründet sie biblisch. Besonders deutlich wird dies in den grundsätzlichen Überlegungen zu Beginn des Hauptteils, in denen Cyprian auf das Wesen des Jungfrauenstandes eingeht, sowie in den Ausführungen, die sich an die wohlhabenden Jungfrauen wenden.

Im Anschluss an die grundsätzlichen Überlegungen zur *disciplina* eröffnet Cyprian, deutlich markiert durch den Neueinsatz (*Nunc nobis ad uirgines sermo est*),[109] den Hauptteil der Schrift (*hab. uirg.* 3–6). Nach einer Captatio Benevolentiae durch ein Lob der Jungfräulichkeit, die in den Hinweis auf die notwendige Wahrnehmung seiner pastoralen Verantwortung mündet,[110] umreißt der Bischof den Kerngedanken: Wahre Jungfräulichkeit besteht in einer ganz auf Gott bzw. Christus ausgerichteten Lebensweise, die mit der Teilnahme am Reich Gottes belohnt werden wird. Der Ansatz verbindet zwei Aspekte, nämlich die konsequente Lebensausrichtung auf Gott und den in Aussicht gestellten Lohn. Beide Aspekte werden in der Argumentation von *hab. uirg.* 4 f miteinander verschränkt. Dabei setzt Cyprian kompositionell sehr bewusst Schriftzitate ein, auf die er gezielt vorbereitet, die er in eigener Interpretation auswertet und mit anderen Schriftstellen kombiniert. Damit erreicht er den Eindruck einer durch und durch biblisch fundierten Position.

In einem einleitenden Passus[111] wird zunächst der Kerngedanke formuliert, wobei der Autor bereits bewusst durch zentrale Stichworte auf Schriftzitate hinführt. Die Enthaltsamkeit wird zunächst als Weihe für Christus unter Absage an die „fleischliche Begierde“ umschrieben – sie beschränkt sich also nicht auf den körperlichen Zustand und das äußere Verhalten, sondern ist

108 Cypr., *hab. uirg.* 22 (202,25 27): „*Seruate, uirgines, seruate quod esse coepistis. seruate quod eritis. magna uos merces habet, praemium grande uirtutis, munus maximum castitatis*“. Das Gewicht wird durch rhetorische Mittel auf die Verbalaussagen gelenkt: Geminatio/Anapher von „*seruate*“, Parallelismus, Traductio (*esse eritis*). Man beachte auch in den folgenden Sätzen die sprachlichen Mittel: Hyperbaton, Alliteration (*magna* […] *merces* […] *munus maximum*), Asyndeton, rhetorische Frage.

109 Cypr., *hab. uirg.* 3 (189,11).

110 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 3 (189,11 18.18 22). Den Übergang zwischen beiden Aspekten markiert die Wiederaufnahme des Neueinsatzes (189,11) durch „*ad has loquimur* […]“.

111 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (189,23 190,3).

wesentlich eine Haltung des „Geistes“ (*mens*).[112] Im Weiteren spricht Cyprian kurz von *continentia*, später im Blick auf die äußere Erscheinung ergänzt durch *pudicitia*. In der *contientia* realisiert sich die Nachfolge Christi.[113] Als Formulierung für die grundsätzliche Ausrichtung der Lebenshaltung führt Cyprian die Wendung *placere* (*alicui*) ein.[114] Sie wird in mehreren wichtigen Zitaten (Ps 52,6; Gal 1,10; 1 Kor 7,32–34)[115] entscheidend sein. Mit ihr hat er die Möglichkeit, die beiden Lebensausrichtungen „Gott gefallen“ – „den Menschen gefallen“ einander gegenüberzustellen. So zieht sich eine Verbindungslinie anhand der *placere*-Formulierungen durch den Text.[116] Grundtenor ist die Aufforderung, allein Gott durch die Ausrichtung am Himmlischen und die Distanz zur Welt gefallen zu wollen, nicht aber Menschen. Dabei berührt Cyprian die grundsätzliche Haltung ebenso wie die ganz konkrete Ebene der äußeren Erscheinung der Jungfrauen.

Eine zweite Verbindungslinie besteht in den Verweisen auf den himmlischen Lohn für die gottbezogene Lebenshaltung. Im einleitenden Passus spricht Cyprian vom großen Lohn für die Jungfräulichkeit (*magnum praemium, merces*). In der weiteren Argumentation wird deutlich, dass hiermit die Teilnahme am Reich Gottes gemeint ist. Die für das Askesethema wichtige Stelle Mt 19,11 f[117] endet mit dem Hinweis auf das *regnum caelorum*, um dessentwillen sich einige freiwillig der Sexualität enthalten. Dass es Cyprian auf diesen Schluss ankommt und er dies als Hinweis auf den Lohn für die Jungfräulichkeit interpretiert, zeigt die unmittelbare Fortführung (*denuo quoque* […] *continentiae munus ostenditur*).[118] Bezugspunkt im folgenden Zitat Offb 14,4 ist die Aussage, dass alle Jungfräulichen dem Lamm folgen, wohin immer es geht. Hieran knüpft der Hinweis auf die Enthaltsamkeit an, die Christus folgt; die Fortführung nennt das Reich Gottes als Ziel, das der Jungfräulichkeit bestimmt ist.[119]

Beide Aspekte sind bereits im Einleitungspassus miteinander verbunden. Die Jungfrauen sollen allein dem Herrn zu gefallen suchen, von dem sie auch den Lohn für ihre Jungfräulichkeit erwarten. Am Ende steht die Konsequenz, dass die Jungfrauen keine Mühen auf ihre äußere Erscheinung verwenden sollen, wenn sie zum Lohn für ihre Enthaltsamkeit gelangen wollen; sie dürfen

112 Mehrfach verbindet Cyprian ausdrücklich beide Aspekte, vgl. *hab. uirg.* 4 (190,1.25 f; 190,27/191,5 f; 191,12 f).

113 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,18). Zu Gebrauch und Bedeutung von *continentia* bei Cyprian vgl. Seagraves, Continence, 205 208, bes. 206 zu *hab. uirg.*

114 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (190,2).

115 Vgl. Clark, Reading renunciation, 313 320 zur Verwendung in Askesekontexten in der Alten Kirche.

116 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,21.23 f; 191,2.4.10.12).

117 Ebenfalls in Cypr., *testim.* 3,32 „*de bono uirginitatis et continentiae*“ zitiert.

118 Cypr., *hab. uirg.* 4 (190,8 f).

119 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,18 f): „*Quodsi Christum continentia sequitur et regno Dei uirgi nitas destinatur* […]“.

sich nicht um das „Fleisch“ bemühen, da sie doch – so unter Bezug auf Eph 6,12 – einen Kampf gegen das Fleisch führen.[120]

4.4 Konkretisierungen: Jungfrauen und Reichtum

Wie eng der Bischof die konkreten Verhaltensnormen mit exegetischen Bezügen verknüpft, lässt sich exemplarisch an den ausführlichen Überlegungen verdeutlichen, die sich vor allem an die wohlhabenden Jungfrauen in der Gemeinde wenden.[121] Diese Frauen verweisen auf die Notwendigkeit, ihren Besitz und Reichtum zu „gebrauchen“. In mehreren Gedankengängen geht Cyprian auf diesen Einwand ein und rekurriert dabei stets auf Schriftstellen.

In einem ersten Beweisgang[122] verbindet er zwei Gedanken. Zum einen bestimmt er den wahren Reichtum als das, was „für Gott“ bzw. „in Christus“ reich ist. Wahre Güter in diesem Sinn sind nur „das Geistige, Göttliche, Himmlische, das uns zu Gott führt, das uns bei Gott in dauerndem Besitz bleibt.“[123] Der Aspekt des über den Tod hinaus bleibenden Besitzes ist hier entscheidend. Hinzu kommt ergänzend die Relativierung der „Welt“. Alles Irdische gehört in den Bereich der diesseitigen Welt und verbleibt (auch nach dem Tod) dort. Wie diese Welt insgesamt muss alles Irdische gering geachtet werden (*contemni*). Cyprian spielt hier auf die Abschwörungsformel des Taufgottesdienstes an.[124] Mit diesen Ausführungen hat Cyprian auf das Zitat von 1 Joh 2,15–17 vorbereitet. Die entscheidenden Stichworte (*mundus, saeculum*) sind bereits genannt. Die Grundaussagen werden unter Zuspitzung auf die Lebensweise der Jungfrauen formuliert. Beim Bemühen um Stichwortverbindungen achtet Cyprian allerdings zugleich auf eine angemessene Varianz im Ausdruck. „[…] *quae nobiscum aput Deum perpetua possessione permaneant*“ verweisen voraus auf die Zusicherung des Schriftwortes: Wer den Willen Gottes erfüllt, wird wie Gott selbst „in Ewigkeit bleiben“ (*manebit in aeternum*).[125] Dass die Welt und alles Irdische geringgeachtet werden muss (*quaecumque terrena sunt* […] *tam contemni debent, quam mundus ipse contemnitur*), wird im Zitat mit der Weisung wieder aufgenommen: „Ihr sollt nicht die Welt lieben und auch nicht das, was in der Welt ist (*nolite diligere* […] *mundum neque ea quae in mundo sunt*). Der Gegensatz zwischen „Geistigem, Göttlichem, Himmlischem“ und „Irdischem“ erhöht die innere Geschlos-

120 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (191,13 16).
121 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 11.
122 Vgl. zum Folgenden Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,12 193,17).
123 Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,14 17).
124 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,20 f): „[…] *cuius (sc. mundi) pompis et deliciis iam tum renun tiauimus, cum meliore transgressu ad Deum uenimus*“. Zur Widersagungsformel vgl. NOOR MANN, Paränese, 148 f.
125 Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,16 f; 193,3 f).

senheit.[126] Der Schluss des Zitates ist wiederum durch Stichwortverbindungen – über die Wiederaufnahme von *aeternum* hinaus – eng mit dem zweiten Teil des Paragraphen verklammert.[127] Es geht um den für Cyprian zentralen Gedanken, dass sich die Verheißung ewigen Lebens nur für den erfüllen wird, der den Willen Gottes tut (*uoluntatem Dei facere*). Er wertet das Zitat aus, indem er diese Wendung aufgreift und in der Ausführung bereits auf ein weiteres Schriftzitat vorbereitet, das den Gedankengang abschließen wird. Die Aussage von 1 Joh 2,17 wird über *uoluntatem facere* mit Joh 6,38 verbunden und in einem Analogieschluss auf jeden Gläubigen bezogen: Wie Christus gekommen ist, den Willen des Vaters zu erfüllen, so muss auch jeder Christ seinem Erlöser folgen und es ihm gleich tun. Verstärkend lässt Cyprian mit dem Hinweis auf den Knecht, der nicht größer ist als sein Herr, eine Anspielung auf Joh 13,16 einfließen. Die Forderung, dem Vorbild des Herrn zu folgen, wird schließlich durch 1 Joh 2,6 fortgeführt. Wer in Christus bleiben will, muss selbst wandeln (*ambulare*) wie er. Hierauf hatte Cyprian in der Überleitung zur Gehorsamsforderung vorbereitet, indem er von der Notwendigkeit gesprochen hatte, den „Spuren" des Herrn zu folgen.[128]

In einem zweiten Gedankenschritt[129] untermauert der Bischof die Aufforderung an die Jungfrauen, ihren Reichtum nicht für äußeren Schmuck zu verwenden, durch Verweis auf (aus seiner Sicht) übereinstimmende Aussagen des ersten Timotheus- (2,9 f) und Petrusbriefes (3,3 f) (mit der selbstverständlichen Voraussetzung, dass sie von den gleichnamigen Aposteln stammen). Beide Passagen mahnen Frauen zur Zurückhaltung in der äußeren Erscheinung. Übereinstimmend werden Gold und teure Kleidung verworfen; 1 Tim 2,9 erwähnt darüber hinaus Perlen und aufwendige Frisuren. Dem Tenor des vorausgehenden Paragraphen folgend werden auch hier den äußeren „Gütern" die besseren gegenübergestellt: guter, dem Ideal der Keuschheit entsprechender Lebenswandel und „Schmuck des Herzens". Beide Schriftstellen stimmen ebenfalls darin überein, dass sie sich an *mulieres* wenden. Cyprian versteht diese Vokabel in Übereinstimmung mit dem gängigen römischen Sprachgebrauch als Bezeichnung für die verheiratete Frau; diese, so Cyprian begründend, rechtfertige gewöhnlich die Sorge um ihr Äußeres mit dem Hinweis auf den Ehemann.[130] In einem Schluss *ad maius* wendet der Bischof dies abschließend auf die Jungfrauen an. Da sie diese Entschuldigung nicht anführen und den Vorwurf nicht auf andere abschieben können, müsse die Mahnung der Apostel umso mehr für sie gelten.

Ein drittes Argument verweist auf die Folgen des äußeren Schmucks.[131] Mit dem Zitat von 1 Kor 10,23 lenkt er – wenngleich gegenüber der Schriftstelle

126 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,15 f.18): „*spiritalia, diuina, caelestia* […] *terrena*".
127 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (193,3 17).
128 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (193,6).
129 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 8.
130 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 8 (193,28 194,1).
131 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 9.

etwas gewaltsam[132] – in diese Richtung, entwickelt aber die weitere Argumentation unabhängig von dieser Schriftstelle weiter. Statt exegetischer Argumente setzt er nun auf ein hohes Maß an rhetorischen Mitteln.[133] Gegen den äußeren Schmuck spricht der Reiz, der hiervon für Männer ausgeht. Eben das fällt auf die Jungfrau selbst zurück. Ihr äußerer Schmuck zielt letztlich darauf ab, begehrt zu werden. Aufgrund dieser Haltung kann diese Frau nicht, wie Cyprian bereits zuvor betont hatte,[134] zu den Jungfrauen gerechnet werden.

In der vierten Gegenargumentation[135] steht der Aspekt der prahlerischen Zurschaustellung im Vordergrund, wie der Bischof im Einleitungssatz deutlich macht. Mit *iactare diuitias* bereitet er das Zitat von Weish 5,8 f vor. Hiermit kombiniert er 1 Kor 7,30 f.[136] Beide Schriftstellen verbindet die Relativierung diesseitigen Besitzes aufgrund seiner Vergänglichkeit. Der Gedanke konzentriert sich in den Verbalaussagen *transire – praeterire*, die beide Zitate stichwortartig verketten. Die Fortführung mit dem Verweis auf Petrus (Apg 3,6 f) ergänzt die Abwertung des Diesseitigen durch den Verweis auf den wahren Reichtum, der auf der Gnade Christi, dem Glauben an ihn und auf seiner „Kraft" (*uirtus*) beruht. Auffällig sind hier zwei Aspekte. Zum einen trägt Cyprian in seiner Ausdeutung des Petruswortes den Gedanken des geistigen Reichtums ein, um in der Konsequenz den materiellen Reichtum bei Jungfrauen zu verurteilen.[137] Zudem verleiht er der Aussage höheres Gewicht, indem er die besondere Autorität des Sprechers durch biblische Anspielungen unterstreicht. Mit Mt 16,18 und Joh 21,17c werden zwei Stellen verwendet, die später zu den klassischen „Primatsstellen" gehören werden. In der Deutung Cyprians strahlt sicherlich die Beauftragung, die Schafe zu weiden und zu schützen, auch auf die Bischöfe und damit auf ihn selbst als Nachfolger der Apostel ab.

Im fünften Ansatz schließlich konzentriert sich der Bischof auf den rechten Gebrauch des Reichtums. Er knüpft an die Formulierung an, mit der er den gesamten Teil über den Reichtums-Einwand eingeleitet hat, ergänzt ihn allerdings durch einen wichtigen Aspekt. Die reichen Jungfrauen betonen demnach nicht nur die praktische Notwendigkeit, ihren Besitz zu gebrauchen, sondern verweisen zur zusätzlichen Legitimierung auf Gott, der diesen Besitz geschenkt

132 Cyprian bereitet das Zitat vor mit der Gegenüberstellung von möglich sein und geschehen müssen (*non omne quod potest debet et fieri*) (194,5 f). Das Zitat unterschiedet aber zwischen erlaubt sein und bewirken (*licere expedire, aedificare*) (194,8 f). In der weiteren Argumen tation vermischt er die Aspekte: Äußerer Schmuck kann für die einzelne Frau unschädlich sein, dennoch ist er nicht erlaubt wegen der möglichen Folgen für andere.

133 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 9 (194,9 17): Parallelismus, Homoioptoton (… *as*), Polyptoton, Al literation, Apokoinu, Antithesen (*pereas perdas*) u. a.

134 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (191,9 13) mit der Unterscheidung zwischen Jungfräulichkeit in körperlicher und geistiger Hinsicht.

135 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 10.

136 Zur Verwendung im Zusammenhang mit der Askesethematik vgl. CLARK, Reading renun ciation, 308 313.

137 Vgl. dazu unten 407 f.

habe und demnach auch seinen Gebrauch wolle.[138] In seiner Antwort präzisiert Cyprian das Stichwort „gebrauchen“ (*uti*) im Sinne des „guten“ und „nützlichen“ Gebrauchs.[139] Alles kommt darauf an, den materiellen Besitz für die richtigen Ziele einzusetzen. Diese bestimmt der Bischof, dem bisherigen Duktus und seiner eschatologischen Ausrichtung entsprechend, allgemein als Erfüllung der göttlichen Gebote, die wiederum auf den himmlischen Lohn und das Heil bei Gott abzielt. In diesem Kontext verzichtet der Verfasser auf ausdrückliche biblische Zitate, lässt aber beiläufig sehr deutliche Anspielungen einfließen: sich Gott zum Schuldner machen (Spr 19,17), Christus etwas zu essen geben (Mt 25,35.37.42), Schätze im Himmel sammeln, die kein Dieb stehlen und kein Einbrecher entwenden kann (Mt 6,19 f par.), durch den Verkauf des Eigentums und die Verteilung an die Armen einen Schatz im Himmel gewinnen (Mt 19,21). Tatsächlich denkt Cyprian offenbar vor allem an die Wohltätigkeit, in der sich der rechte Gebrauch des persönlichen Besitzes erfüllt. Die Jungfrauen sollen Besitz und Reichtum zugunsten der Armen und Bedürftigen einsetzen; so gewinnen sie die Gebete vieler, um den Herrn anzuflehen.[140] Jede andere als diese „heilsame“ Verwendung des materiellen Besitzes sieht der Bischof als Verfehlung gegen Gott an. Damit leitet er zu einer Veranschaulichung über, die von Tertullian angeregt sein dürfte.[141] Insgesamt ist dieser Paragraph von einem Ineinander biblischer Anspielungen und vom Einsatz rhetorischer Mittel geprägt.[142] Sprachlich auffällig sind insbesondere die wiederholten Imperative im Wechsel mit Iussiven, die den appellativen Charakter des Passus unterstreichen, Anaphern, Parallelismen, insbesondere von zweigliedrigen abhängigen Kola, Polysyndeta (*et … nec … nec … nec … nec*) usw. Anscheinend setzt Cyprian umso mehr auf rhetorische Mittel, je weniger er biblische Zitate verwendet.

138 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 11 (195,4 f): „[…] *utendum putas his quae possidere te Deus uoluit*“; vgl. 7 (192,12 f): „*Sed sunt aliquae diuites et facultatum ubertate locupletes, quae opes suas praeferant et se bonis suis uti debere contendant*“.

139 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 11 (195,5.6.23).

140 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 11 (195,7.10).

141 Keenan, Commentary, 19, verweist auf Tert., *spect.* 1,8: Tertullian parallelisiert hier den Götzendienst, vor dem er eindringlich warnt, mit der Schauspielbegeisterung. In der Veranschaulichung nennt er ebenfalls die von Gott gegebene Stimme sowie Weihrauch, Wein und Feuer. Im zweiten Punkt ist die Parallele deutlich; die Stimme allerdings bringt Tertullian mit dem Geschrei in der Arena in Verbindung, Cyprian dagegen mit dem Singen anzüglicher Lieder. Zu den Parallelen zwischen Tertullians Schriften und Cyprians *hab. uirg.* vgl. Keenan, Commentary, 10 27.

142 Die rhetorischen Mittel häufen sich bes. in Cypr., *hab. uirg.* 11 (195,5 15).

5. Cyprians Techniken im Umgang mit Bibelstellen

Die vorausgehenden Überlegungen haben ausschnittweise verdeutlicht, welche Positionen Cyprian in der Frage vertritt, in welchem Verhältnis Christen grundsätzlich zur „Welt“ stehen, wie die Lebensweise im Jungfrauenstand konkret gestaltet werden soll und welche Aufgabe dem Bischof in diesem Zusammenhang zukommt. Rückblickend und ergänzend sollen Beobachtungen angestellt werden, wie Cyprian methodisch Bezüge auf die Heilige Schrift einarbeitet und welche Argumentationstechniken er verwendet. Diese Frage geht über die rein exegetischen Methoden, insbesondere die Alternative des wörtlichen und allegorischen Verständnisses hinaus. Hier mag der allgemeine Hinweis genügen, dass Cyprian grundsätzlich zumeist von der wörtlichen Bedeutung ausgeht, aber durchaus die Möglichkeit der (zusätzlichen) Interpretation im übertragenen, „geistlichen“ Sinn kennt und auch nutzt.[143] Zudem verwendet er die typologische Deutung.[144]

5.1 Hörer-/Leserlenkung durch Stichwortverbindung

Wie bereits vorangehend beschrieben wurde, stellt Cyprian häufig gezielt gedankliche Verknüpfungen über Stichwortverbindungen her, die den Hörer/Leser leiten. Oft bindet er darin Bibelstellen ein, auf die er sehr gezielt vorbereitet, um sich auf sie als Pfeiler seiner Argumentation zu stützen. Hier lassen sich unterschiedliche Techniken beobachten. So zeigt die Argumentation zur *disciplina* (*hab. uirg.* 1 f) ein additives Vorgehen, indem mehrere Schriftstellen mit demselben zentralen Stichwort zur Stützung desselben Gedankens miteinander verbunden werden.

Die Ausführungen zu den Grundsätzen jungfräulicher Lebensweise (*hab. uirg.* 4 f) stellen ein Beispiel der „Intertextualisierung“ dar.[145] Durch Stichwortverbindungen werden mehrere Schriftstellen und Deutungen miteinander zu einer Argumentationskette verknüpft. Ein weiteres markantes Beispiel bietet sich in *hab. uirg.* 15 f. Der Bischof weitet eingangs seinen Appell, auf

143 Vgl. Cypr., *domin. orat.* 18 (325 327) zur Brotbitte im Vaterunser: „*Quod potest et spiritaliter et simpliciter intellegi, quia et uterque intellectus utilitate diuina proficit ad salutem.*“ Beispiele wie etwa *testim.* 2,16 (bes. l. 28 45) (Christus als der „Stein“) zeigen, dass Cyprian die übertragene Deutung oft einfach mit „*id est* […]“ an die wörtliche anschließt. Zur förderlichen wie hinderlichen Bedeutung der Allegorie und Typologie im Rahmen der altkirchlichen Askese vgl. Clark, Reading renunciation, 70 103. Sie kommt zu dem Schluss, dass die allegorische Deutung zur Begründung asketischer Grundsätze insgesamt weniger angewandt wurde. „Moral rigor […] could often be better promoted through other interpretations that counte nanced no allegorical ‘widening’ of the narrow gate“ (ebd., 103).

144 Vgl. Fahey, Exegesis, 48 52; zur Typologie ausführlich 555 611 (Beispiele alt und neutes tamentlicher Gestalten); 612 622 (zur Terminologie); vgl. u. 408 f.

145 Zum Ansatz vgl. Clark, Reading renunciation, 122 128.

Schmuck und Kosmetik zu verzichten, auf alle Frauen aus.[146] Als Kernargument bezieht er sich auf den Schöpfungsgedanken, den er bereits zuvor hat anklingen lassen.[147] Im Zentrum steht das Zitat von Gen 1,26 mit der Grundaussage, dass der Mensch von Gott nach dessen Bild geschaffen wurde (die Gottesebenbildlichkeit spielt allerdings zunächst keine Rolle). Der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit ist ein gutes Geschöpf Gottes. Jede absichtliche Veränderung seines Äußeren ist ein Eingriff in Gottes gute Schöpfung, ja ein „Anschlag" (*inpugnatio*)[148] auf sein Werk, eine leichtsinnige Überhebung (*audacia*) des Menschen über seinen Schöpfer und eine Beleidigung (*offensa*)[149] des Schöpfers. Dies steigert der Bischof nochmals durch die in diesem Kontext überraschend abstrakte Charakterisierung als „Verstoß gegen die Wahrheit" (*praeuaricatio ueritatis*).[150]

Cyprian steuert im nächsten Schritt auf eine Verurteilung des Haarfärbens und Schminkens zu. Seine Deutung bietet ein Beispiel für eine „Überraschungsexegese". Unvorbereitet leitet er den Gedankengang mit dem Zitat von 1 Kor 5,7 f ein. Der paulinische Kontext bietet sich nicht für das von Cyprian intendierte Problem an – in seiner Sammlung biblischer Testimonien ordnet er die Stelle eher passend der These zu, dass sich der zum christlichen Glauben Bekehrte von der „Welt" in seinem Denken und Verhalten distanzieren muss.[151] In der Mahnung an die Jungfrauen kommt es Cyprian auf den Schluss des Zitates an. Paulus verlangt ein Leben im Zustand der *sinceritas* (hier: Reinheit) und *ueritas* (Wahrheit, Wahrhaftigkeit).[152] Mit Letzterem ist die Stichwortverbindung zum Ende des vorausgehenden Paragraphen hergestellt. Offensichtlich hat Cyprian dort mit dem markanten Schluss bereits auf das Zitat gezielt vorbereitet. Beide Vokabeln werden in der fortführenden rhetorischen Frage aufgegriffen und im Hinblick auf das diskutierte Phänomen konkretisiert; die Konkretisierung deutet der Wechsel vom Abstraktum zum Neutrum an. Reinheit und Wahrheit bleiben aus seiner Sicht nicht erhalten, weil das Reine (*sincera*) durch falsche Farbe „befleckt" (*polluere*), das Wahre (*uera*) durch Färbemittel bzw. Schminke in Lüge verwandelt wird. Sehr geschickt arbeitet Cyprian hier mit Antithesen, um seine Position nachdrücklich zu machen. Er führt seine Argumentation mit zwei weiteren neutestamentlichen Zitaten fort, in denen nun ausdrücklich vom Haar die Rede ist. Das Haar zu färben erscheint auf dem Hintergrund von Mt 5,36b als dreister Versuch, die Aussage des Herrn zu widerlegen und zu missachten. Deutlich spielt Cyprian auf die zu erwartende Höllenstrafe an, wenn er die rote Färbung der Haare als „flammenfarbig" („feuerrot") (*flammeus*) bezeichnet, die die Frauen

146 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,4 9).
147 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 14 (197,21).
148 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,23).
149 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,19 f).
150 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,23 f).
151 Vgl. Cypr., *testim.* 3,11; Fahey, Exegesis, 446.
152 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 16 (199,3 f).

in böser Vorahnung ihres endzeitlichen Schicksals wählen.[153] Das Zitat von Offb 1,14a spielt mit der Vorstellung, dass ergraute, hell gewordene Haare geradezu der Haarfarbe Gottes entsprechen. Umso größer ist die Schuld, diese Farbe zu ändern.

Über das Mittel der Stichwortverbindung werden hier mehrere Schriftstellen „intertextualisiert“, die sich gegenseitig ergänzen und zu einer eindringlichen Gesamtaussage verbinden.

5.2 Relativierung alttestamentlicher Aussagen – Überbietung des AT durch Christus und das Argument der späteren Zeit

Cyprian hat wie viele andere Theologen der Alten Kirche ein differenziertes Verhältnis zum AT. Grundsätzlich wird es als Wort des einen Gottes und Vaters Jesu Christi akzeptiert, jedoch nicht unbesehen. Cyprian widmet in seiner Testimoniensammlung dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament eine Reihe von Thesen, die durch andere Aussagen gestützt werden. Hier werden drei Grundgedanken deutlich, die Cyprian in aller Regel durch Zitate aus dem AT und NT abzustützen sucht. Zum einen steht für ihn außer Frage, dass das AT „Heilige Schrift“ ist.[154] Das Alte und das Neue Testament enthalten die bindenden göttlichen Weisungen.[155] Daher ermuntert Cyprian seinen Adressaten Quirinus, über die gesammelten Zeugnisse hinaus „die alten und neuen Schriften“ (*scripturas ueteres ac nouas*) aufmerksam ganz zu lesen.[156] Zweitens kann das AT allerdings nur mit dem hermeneutischen Schlüssel des Christusereignisses richtig verstanden werden. Für den Bischof steht fest, „dass die Juden nichts von den Heiligen Schriften verstehen können, wenn sie nicht zuerst an Christus glauben.“[157] Die Heilige Schrift selbst kündigt an, „dass die Juden die Heilige Schrift nicht verstehen, dass man sie aber verstehen werde in den letzten Zeiten, nachdem Christus gekommen sei.“[158] Erst wenn man erkannt hat und glaubend bejaht, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, versteht man, dass das AT insgesamt auf diesen Christus hinweist. Drittens ist mit Christus eine neue Qualität der Offenbarung erreicht, die das Vorige relativiert und ersetzt. Das mosaische „Gesetz“ (*lex*) muss, wie die Schrift selbst sagt, weichen und es wird ein neues Gesetz gegeben werden. Damit kommt

153 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 16 (199,10); weiter 17 (199,24): „[…] *cum illo (sc. inimico serpente) pariter arsura*“.

154 Vgl. Cypr., *testim.* 1,4: „*Quod scripturas sanctas intellecturi Iudaei non essent* […]“.

155 Fahey, Exegesis, 46, misst zu Recht Cyprians Aussage in *eleem.* 4 (62 f) grundsätzliche Bedeutung zu, dass nämlich „[…] *in scripturis sanctis tam ueteribus quam nouis*“ immer und überall zu Werken der Barmherzigkeit aufgerufen werde.

156 Vgl. Cypr., *testim. pr.* (29 f): „[…] *(tibi) scrutanti scripturas ueteres ac nouas plenius et uniuersa librorum spiritalium uolumina perlegenti*“.

157 Cypr., *testim.* 1,5 (1 f).

158 Cypr., *testim.* 1,4 (1 3).

eine neue „Ordnung“ (*dispositio*) und ein neuer „Bund“ (*testamentum*). Cyprian führt diesen Gedanken in einer Reihe von Einzelcapitula aus. Die erste körperliche Beschneidung ist nichtig geworden, eine zweite geistige ist angekündigt.[159] Ebenso sind die frühere Taufe, das Joch, die Hirten, das Haus und der Tempel, das Opfer, das Priestertum und auch das Volk durch neue Entsprechungen ersetzt.[160] Diese neue Ordnung überbietet die alte. Es kommt ein weiterer Prophet wie Moses, und zwar einer, der ein neues „Testament“ gibt und dem mehr Gehör geschuldet wird.[161] Noch mehr:

„Vieles wollte Gott auch durch die Propheten ausgesprochen und vernommen wis sen. Doch wie viel größer ist das, was der Sohn spricht, was das Wort Gottes, das in den Propheten war, mit eigener Stimme bezeugt und dieses Wort mahnt uns nicht mehr, dem, der da kommt, den Weg zu bereiten, sondern es kommt selbst, es eröffnet und zeigt uns den Weg“ (zum Heil).[162]

Daher erklärt sich Cyprians besondere Bevorzugung der Jesusworte aus den Evangelien. Die Überlieferung der Apostel einschließlich der Apostelgeschichte wertet er ebenfalls hoch, da sie „Schüler“ und Augen- bzw. Ohrenzeugen der Taten und Worte des Herrn waren.[163] Paulus ist ihnen gleichgestellt. Er ist direkt vom Herrn berufen als „Gefäß seiner Wahl“ (Apg 9,15) und von Gott gesandt, um „Gebote vom Himmel“ zu verkünden.[164] In der exegetischen Praxis Cyprians bleibt diese deutliche Höherbewertung des NT allerdings oft eher theoretisch. Der Bischof verwendet in hohem Maß alttestamentliche Bibelstellen, allerdings selektiv für die jeweiligen Aussageabsichten. Dabei geht er zumeist von der wörtlichen Bedeutung aus. Entscheidend ist oftmals ein passender Stichwortbezug, der die Möglichkeit bietet, die Stelle im intendierten Sinn deuten zu können. Dabei kann es durchaus vorkommen, dass alttestamentliche Aussagen gegenüber neutestamentlichen Bezugsstellen den klareren Beleg liefern.[165]

Über die These einer grundsätzlichen Überbietung des AT durch Christus hinaus verwendet Cyprian auch das in der Literatur der Alten Kirche verbreitete Argument der „neuen Zeit“.[166] In seiner Aufforderung an die Jungfrauen nutzt

159 Vgl. Cypr., *testim.* 1,8.

160 Vgl. Cypr., *testim.* 1,12 17.19; die Kirche ersetzt die Synagoge, vgl. 1,20.

161 Vgl. Cypr., *testim.* 1,18 (1 3): „*Quod propheta alius sicut Moyses promissus sit, scilicet qui testamentum nouum daret et qui magis audiri deberet*“.

162 Cypr., *domin. orat.* 1 (6 10).

163 Vgl. Cypr., *ep.* 74,2,3 (33 37); 58,2,2 (52 54); 13,4,3 (69 f); 63,10,2 (171 f zu Paulus); vgl. Fahey, Exegesis, 47 f.

164 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,11 f).

165 Vgl. Brent, Exegesis, 145, in Fortführung der Beobachtungen von Fahey, Exegesis, 46 48. Brent sieht dies im „juridischen“ Ansatz Cyprians grundgelegt und kommt abschließend zu der überspitzten These (Exegesis, 157 f): „Unfortunately, the jurisdicial application of that law (sc. *lex nova* Christian *lex regia*) lead to the need for a distorted exegesis that proposed […] to find the New Testament fulfilled in the Old“.

166 Zum Argument vgl. Clark, Reading renunciation, 145 152.

er im Schlussteil dieses Argument, um einen möglichen biblisch gestützten Einwand gegen jede Forderung sexueller Askese aus den Angeln zu heben. Recht ungewöhnlich eröffnet er dies mit der Gegenüberstellung einer *prima* und *secunda sententia.* Gemeint ist wohl sehr offen und unspezifisch „ein erster" und „ein zweiter Spruch" Gottes.[167] Beide stehen dann aber doch deutlich für das Alte und Neue Testament und deren „Ordnungen". Basis des Argumentes ist zunächst nicht der Gedanke, dass durch das Christusereignis das AT überboten ist. Vielmehr stehen universalgeschichtliche Konzepte im Vordergrund. Der Schöpfergott gebietet: „Seid fruchtbar und mehrt euch" (Gen 1,28). Widerspricht das nicht fundamental allen Aufforderungen zur jungfräulichen Keuschheit? Ist sie dann nicht sogar als Verstoß gegen das göttliche Gebot zu werten? Cyprian verweist zur Entkräftung des Einwandes darauf, dass die ursprüngliche Intention des alttestamentlichen Gebotes in der Ausbreitung der Menschheit über die gesamte Welt liegt. Aus seiner Sicht der Gegenwart ist aber der gesamte Erdkreis nun von Menschen bevölkert.[168] Im Hintergrund dürfte das Konzept der „alternden" Welt stehen, deren Ende mit der Wiederkunft des Herrn nahe ist.[169] Wenn sich die Menschheit also über die ganze Welt ausgebreitet hat, ist der ursprüngliche Sinn des göttlichen Auftrages bereits erfüllt. Cyprian geht nicht so weit, diesen Auftrag dadurch als völlig obsolet zu betrachten. Er sieht aber in der neutestamentlichen Hochschätzung der freiwilligen Eunuchen (Mt 19,12) eine Ergänzung und relativiert dadurch die alttestamentliche Weisung: Die zur Enthaltsamkeit fähig sind, machen sich unfruchtbar für das Himmelreich.[170] Er unterstreicht nachdrücklich, dass es sich dabei nicht um ein zwingendes Gebot, sondern um einen Rat oder eine Empfehlung handelt; gefordert ist eine freiwillige Entscheidung.[171]

Der Bischof steigert im Folgenden die Motivation zu diesem Schritt durch den (erneuten) Hinweis auf den besonderen endzeitlichen Lohn für die Jungfräulichkeit. Er spielt hier auf Joh 14,2 an. Aus der Zusicherung des Herrn, es gebe viele Wohnungen beim Vater, liest er heraus, dass es (neben den „normalen") auch bessere Wohnungen gebe, denen die Jungfrauen entgegen gehen.[172] Denn sie haben, wie ihre Lebensweise zeigt, aus der Taufe einen höheren Grad an Heiligkeit und „Wahrheit" davongetragen als andere Getaufte. Indem sie die irdischen Bedürfnisse ablegen, bleibt in ihnen nur das

167 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (203,21 f). Hierin spezifische Rückverweise auf die letzten Schriftzitate Gen 3,16 und Lk 20,34 36 zu sehen, wie Baer, Traktate, 81 Anm. 2 und 3, vorschlägt, ist nicht möglich. Die „*prima sententia*" meint eindeutig Gen 1,28. Dass bei der „*secunda sententia*" an Mt 19,12 gedacht ist, wird im unmittelbar Folgenden deutlich. Clark, Reading renunciation, 149, spricht von „'first decree' of reproduction" und „'second decree' of continence".

168 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (203,24 f): „*cum iam refertus est orbis et mundus inpletus* […]".

169 Vgl. Zocca, senectus mundi, 641 677.

170 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (203,25 f).

171 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (203,26 204,1): „*nec hoc iubet Dominus sed hortatur, nec iugum necessitatis inponit, quando maneat uoluntatis arbitrium liberum*". Dem entspricht die Ein leitung (203,21 f): „*secunda et continentiam suasit*".

172 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,1 4).

Geistige und Tugendhafte. Bereits in der Überleitung zur Taufthematik verbindet Cyprian, ausgehend von der Taufe als Wiedergeburt zu neuem Leben, das Motiv vom alten und neuen Menschen.[173] Der Bischof spielt hier mit Anklängen an die entsprechende Gegenüberstellung im Epheserbrief. Durch die Hinwendung zu Christus legen die Adressaten den alten Menschen ab, sie erneuern sich und „ziehen" den neuen Menschen „an". Dadurch werden die Christusgläubigen „im Geist" (*spiritu*) erneuert. Der neue Mensch ist geschaffen in Gerechtigkeit (*iustitia*) und in der Heiligkeit der Wahrheit (*in sanctitate ueritatis*). Später spricht der Brief davon, dass Christus die Kirche heiligte, indem er sie durch das Bad des Wassers wusch (Eph 5,26). Alle diese Stichworte nimmt Cyprian in der Charakterisierung der Jungfrauen wieder auf. Mit der Gegenüberstellung des alten und neuen Menschen bereitet er gezielt auf das Zitat von 1 Kor 15,47 – 49 vor. Das Zitat greift mit der Gegenüberstellung vom „ersten" und „zweiten Menschen" das unmittelbar Vorausgehende auf, lässt aber auch die Eingangsbemerkung vom „ersten" und „zweiten Spruch" wieder anklingen. Auch inhaltlich entsprechen sich für Cyprian beide Zusammenhänge: Der „erste Mensch von der Erde" knüpft an die atl. Schöpfungserzählung an (Gen 2,7) und bezeichnet den alten, allem „Irdischen" verhafteten Menschen. Der zweite, neue Mensch ist der „vom Himmel", dessen Bild wir (als Glaubende) tragen.

In der abschließenden Deutung bezieht Cyprian eben dieses auf die Jungfrauen. Damit entfernt er sich nicht wirklich von der eschatologischen Perspektive des Paulus, da die Jungfrauen aus seiner Sicht bereits im Diesseits den Glanz der Auferstehung tragen und den Engeln gleich sind.[174] Ihre asketische Existenz ist das vom Schriftwort genannte „Bild", der sichtbare Hinweis auf diesen neuen Menschen „vom Himmel". In einem – wiederum durch rhetorische Figuren ausgefeilten – Schluss[175] expliziert er, inwiefern sie dieses Bild tragen: die Jungfräulichkeit, Reinheit, Heiligkeit und „Wahrheit" (wiederaufgenommen aus dem Vorausgehenden),[176] die Befolgung der von Gott gegebenen Ordnung, die Gerechtigkeit und Gottesfurcht, Standfestigkeit im Glauben, Demut in der Achtung vor Gott, Mut, alles zu ertragen, Sanftmütigkeit auch im Unrecht und die Bereitschaft zu Barmherzigkeit. Als steigernden Abschluss nennt Cyprian in Anspielung auf Apg 4,32 Einmütigkeit und Eintracht.

Insgesamt unterstreicht die Argumentationsführung den Grundsatz, dass das alttestamentliche Gebot durch die veränderten „weltgeschichtlichen" Zeitumstände seinen ursprünglichen Sinn verloren hat. Ihm gegenüber steht

173 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,4 8).

174 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,12 16). Ganz ähnlich argumentiert übrigens Ps Clem., *virg.* 1,14,1 f.

175 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,17 22). Sprachliche Mittel sind Metonymie (hier in den ersten drei Kola Abstrakta statt Konkreta, dann Wechsel), Parallelismen im Wechsel mit Chiasmen, chiastische Anadiplose, Homoioteleuton bzw. Homoioptoton, Apokoinu, Anapher, Allitera tion u. a.

176 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,8 f) unter Anspielung auf Eph 4,24.

zudem die Hochschätzung der Askese durch Christus selbst bzw. die Apostel, wie sie sich in den neuen Heiligen Schriften niederschlägt. Wer wie die Jungfrauen asketisch lebt, repräsentiert eine „höhere“ Existenzweise, die bereits ansatzhaft die Eschata vorwegnimmt.

5.3 Exegese und Einsatz rhetorischer Mittel

Der Schluss des Passus verdeutlicht ein weiteres Kennzeichen cyprianischer Technik der Schriftauswertung, nämlich die ergänzende Fortführung und Auswertung von Schriftstellen durch rhetorisch ausgefeilte Technik. An besonders exponierten Textstellen wie der Eröffnung des Traktates oder wie hier in abschließenden Passagen, die im eindringlichen Appell enden, setzt Cyprian besonders massiv rhetorische Mittel ein. Sie zielen auf Nachdruck und Wirkung ab.

Im abschließenden Satz des Hauptteils hält Cyprian seinen Adressatinnen das Ideal jungfräulicher Existenz vor. Er kennzeichnet es als realisierendes „Abbild“ (*imago*) des „neuen Menschen“, der „vom Himmel ist“. Der Schluss ist mit dem vorausgehenden Schriftzitat 1 Kor 15,47 – 49 eng verbunden, indem die Schlusswendung in den entscheidenden Stichworten *imaginem portare* wiederaufgegriffen wird. Der folgende Schlusssatz lässt sich zur Verdeutlichung der eingesetzten sprachlichen Mittel und sprachlich-gedanklichen Struktur folgendermaßen aufteilen:[177]

hanc imaginem
uirginitas portat,
portat integritas,
sanctitas portat et ueritas,
portant disciplinae Dei memores,
iustitiam cum religione retinentes,
stabiles in fide,
humiles in timore,
ad omnem tolerantiam fortes,
ad sustinendam iniuriam mites,
ad faciendam misericordiam faciles,
fraterna pace unanimes adque concordes.

Die Periode unterteilt sich grob in zwei Teile. Der erste Teil ist zunächst gekennzeichnet durch die Metonymie; die Abstrakta vertreten das Konkretum (die Jungfrauen). Auffällig sind weiter die Isokolie und der Parallelismus des ersten und dritten Kolons. Er wird unterbrochen durch das zweite Kolon, das gegenüber dem ersten und dritten chiastisch gestellt ist. Hierdurch ergibt sich zum ersten Kolon eine Anadiplose. Die Abstrakta entstammen alle derselben

177 Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,17 22).

Deklination; da der Kasus (Nominativ) beibehalten wird, sind die Kola durch Homoioptota (*uirginitas – integritas – sanctitas – ueritas*) durchzogen. Das letzte Glied (*et ueritas*) wird in einem Apokoinu nachgestellt und so, durch die Klausel des Dikretikus[178] zusätzlich unterstrichen, besonders stark akzentuiert. Dabei stellen die Abstrakta des dritten Kolon mit dem Apokoinu (*sanctitas, ueritas*) Stichwortverbindungen zum Vorausgehenden her. Sie waren kurz vor dem Schriftzitat genannt worden;[179] zudem erinnert *ueritas* an die Forderung nach „Echtheit (Wahrhaftigkeit)", die im Zusammenhang mit dem Färben der Haare erhoben worden war (*hab. uirg.* 16).

Der zweite Teil wechselt von den Abstrakta auf die Jungfrauen selbst. Durchgehendes Kennzeichen sind die Homoioptota (-*es*), die jeweils die Wesenseigenschaften der Jungfrauen nennen. Die achtgliedrige Reihung unterteilt sich in zwei Zweier-, eine Dreiergruppe und ein abschließendes Kolon. Die erste Zweiergruppe ist parallel gebaut mit einem Adjektiv bzw. Partizip, das die Wesenseigenschaft angibt, in Endstellung und mit Alliterationen durchsetzt (*disciplinae Dei/religione retinentes*). Die nächsten zwei Kola sind ebenfalls parallel aufgebaut, jetzt allerdings mit der Wesensbeschreibung jeweils pointiert am Anfang (und damit chiastisch gegenüber der ersten Zweiergruppe); am Ende des Kolons steht jeweils ein gleichendendes Substantiv, das die Adjektive hinsichtlich der inneren Haltung der Jungfrauen näher spezifiziert. Es folgt eine Dreiergruppe, die in sich wiederum parallel konstruiert ist. Die Adjektive zur Bezeichnung der Wesenseigenschaft der Jungfrauen sind jetzt wieder (wie in der ersten Zweiergruppe) an das Ende der Kola gerückt. Darüber hinaus ist die Dreiergruppe durch die Anapher (*ad*) und die folgende nominale Konstruktion im Akkusativ verbunden, wobei das zweite und dritte Glied durch die parallel gebaute Gerundivkonstruktion geprägt sind. Auffällig sind weiter die Homoioptota nicht nur in den auf die Jungfrauen bezogenen Adjektiven, sondern auch in deren näherer Bestimmung durch Nomina, die Wesenseigenschaften bezeichnen (*tolerantiam – iniuriam – misericordiam*); hiermit kombiniert sich weiter die entsprechende Endung der Gerundiva. Auch hier schaffen Alliterationen Verklammerungen (*mites – misericordiam; faciendam – faciles*). Bereits das Schriftbild zeigt, dass die einzelnen Kola nach dem Gesetz der wachsenden Glieder in ihrer Silbenzahl schrittweise ansteigen. Das letzte Kolon des Satzes ist nochmals in der Länge erweitert, so dass sich zum Ende hin eine deutliche Klimax im Umfang ergibt. Das letzte Kolon ist durch die Fortsetzung der Alliteration (*fraterna* direkt nach *faciles*) mit dem Vorausgehenden verbunden. Das Kolon ist in der Silbenzahl nochmals gewachsen. Es endet rhythmisch in einem katalektischen Dikretikus. Der Klauselschluss koppelt sich inhaltlich mit der unüberhörbaren Anspielung auf Apg 4,32.

178 Die Verwendung von Klauseln ist im Werk Cyprians verbreitet, vgl. dazu Jonge, Clausules; Übersicht zu *hab. uirg.* ebd., 38 40.

179 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,8 f).

Man sieht an diesem und anderen bereits genannten Beispielen[180] die rhetorische Schulung und die hohe sprachliche Kunst des Bischofs. Der Einsatz der sprachlichen Mittel dient dazu, den gedanklichen Abschluss als einen besonders eindrücklichen Appell zu gestalten, der vor allem beim Hören seine Wirkung entfaltet. Cyprian stellt den Jungfrauen ein Ideal ihrer Existenz vor Augen, indem er unverzichtbare Wesenseigenschaften benennt. Die rhetorisch so ausgefeilte Ausführung wird von Cyprian als Entfaltung und konkretisierende Anwendung des Schriftwortes dargestellt. Jungfräuliche Existenz, die dieses Ideal realisiert, verkörpert das „Bild dessen, der vom Himmel ist“, wie Paulus sagt. Diesen Apostel, so Cyprian in der Einleitung des Zitates, hat der Herr nach Apg 9,15 als „Gefäß seiner Wahl“ bezeichnet und gesandt, um die „himmlischen Gebote“ zu verkünden. Damit ist das Idealbild, das er zeichnen wird, im göttlichen Willen verankert und durch das Stichwort *mandata* als unbedingt zu befolgen gekennzeichnet. Die sprachlichen Mittel schärfen die Einzelaspekte ein, machen sie einprägsam und verstärken den Effekt durch ihre emotionale Wirkung.

5.4 Ausweitung von Personenkreisen

Cyprian nutzt die Möglichkeit, biblische Aussagen auf andere Personenkreise, insbesondere auf das andere Geschlecht zu übertragen.[181] So wendet er die beiden Schriftstellen Mt 19,11 f sowie Offb 14,4, die sich auf Männer beziehen, auf die Jungfrauen an[182] und begründet dies ausdrücklich durch Verweis auf Gen 2,21.24: Die Frau ist ein Teil des Mannes, sie ist aus ihm genommen und geformt, Gott spricht in den Heiligen Schriften nahezu immer zum „Erstgeschaffenen“, beide sind „in einem Fleisch“. Daher werde mit dem Mann zugleich auch die Frau bezeichnet.[183] Wenn Cyprian wenig später Schriftstellen zitiert, die davor warnen, „den Menschen“ gefallen zu wollen (Ps 52,6; Gal 1,10), verengt er diese Aussagen auf die Männer, denen die Jungfrauen durch Kosmetik, Schmuck und anderes gefallen wollen.[184]

5.5 Ergänzung und Weiterführung von Schriftstellen

Cyprian wendet Schriftstellen auf den intendierten Kontext an, indem er sie gedanklich ergänzt. Bezeichnend hierfür ist die Ausdeutung von Apg 3,6 f als Beleg für den Grundsatz, dass der wahre Reichtum im Bereich des Geistigen

180 Vgl. oben bereits zu Cypr., *hab. uirg.* 1.9.11.22.
181 Zum Ansatz vgl. Clark, Reading renunciation, 138 140.
182 Beide werden auch Cypr., *testim.* 3,32 „*de bono uirginitatis et continentiae*“ zitiert.
183 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (190,12 17). Vgl. Clark, Reading renunciation, 139.
184 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,18 24). Vgl. Clark, Reading renunciation, 140.

liegt. In der Erzählung von der wunderbaren Heilung eines Gelähmten verweist Petrus darauf, dass er weder Gold noch Silber habe: „*quod autem habeo, hoc tibi do*“ (Apg 3,6c [*Vulg.*]). Für Cyprian ist dies offenbar eine umschreibende Formel für den Reichtum, über den Petrus verfügt. Er füllt diese Formel inhaltlich aus der auf die Wunderheilung folgenden Rede des Petrus an das Volk von Jerusalem, in der der Apostel die Heilung ausdrücklich nicht auf die eigene *uirtus aut potestas*, sondern auf die *uirtus* und *fides* Christi zurückführt (Apg 3,12.16). Sie sind die Grundlage seiner Wundertätigkeit, sie machen ihn reich (*diues, locuples*) und sind die „geistigen Güter“ (*bona spiritalia*), die er im Überfluss besitzt.[185] Alle diese im Kontext wichtigen Stichworte finden sich nicht im Text der Apostelgeschichte, sondern Cyprian trägt sie ein. Aufgrund dieser inhaltlichen Ergänzung kann er die Stelle für die Frage nach dem Wesen des wahren Reichtums nutzen und als positive Ergänzung mit Weish 5,8 f sowie 1 Kor 7,30 f kontextualisieren. Die Ausdeutung zielt darauf ab, in der Diskussion um den Reichtum einiger Jungfrauen den weltlichen Besitz grundsätzlich zu relativieren und zu sich geradezu ausschließenden Gegensätzen zu erklären.

5.6 Typologie

Typologisch deutet Cyprian die Aussagen der Johannes-Offenbarung über die reiche, geschmückte Stadt als Dirne, der der Untergang angekündigt wird (Offb 17,1 – 4). Der Bischof bezieht die Darstellung auf Frauen, die durch Schmuck und teure Kleidung ihre äußere Schönheit zu steigern suchen. Die Schriftstelle dient ihm als Grundlage für die schroffe These, dass äußerer Schmuck und teure Kleidung Sache sittenloser Dirnen ist.[186] Er stellt zunächst die These voran. Pointiert werden die zentralen Stichworte Schmuck (*ornamenta*) und Kleider (*uestes*) vorangestellt und mit Prostituierten in Verbindung gebracht. Anschließend leitet er zum Schriftzitat über und formuliert seine eigene Deutung der Schriftstelle, indem er bestimmte Aspekte akzentuierend hervorhebt. Es geht um die *ciuitas meretrix*, die allzu schön geschmückt und herausgeputzt ist. Ihr ist der Untergang vorhergesagt. Dabei wird nicht nur ihre Schönheit mit vernichtet, sondern, so will Cyprian die Stelle verstehen, sie ist der Grund ihres Untergangs.[187] Cyprian vermittelt so dem Hörer bzw. Leser ein spezifisches Vorverständnis. Nach dem Schriftzitat zieht der Bischof sein Fazit im Hinblick auf die Jungfrauen.[188] Seine Aufforderung, jeden äußeren Schmuck zu meiden, erhält ihren Nachdruck durch die gedankliche wie sprachliche Gestaltung. Gedanklich ist das Fazit durch die

185 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 10 (194,25 195,3).
186 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 12 (195,25 27).
187 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 12 (196,1 f): „*(ciuitas meretrix) cum ornamentis suis ac propter ipsa potius ornamenta peritura*“.
188 Vgl. Cypr. *hab. uirg.* 12 (196,12 14).

scharfe Antithese zwischen den keuschen Jungfrauen und den sittenlosen Dirnen beherrscht. Der Gegensatz wird deutlich hervorgehoben durch die Voranstellung des Attributes *casta (uirgo)* und die Sperrung des Attributes *pudica*, der dann die beiden Doppel *incesta – inpudica* als direkte Gegensätze zu den Attributen der *uirgines* sowie *lupana – meretrix* gegenübergestellt werden. Unterstrichen wird dies durch die doppelten Chiasmen in der Charakterisierung der Dirnen. So endet das Fazit pointiert bei den „*ornamenta meretricum*“, die den Bogen zum Anfang des Paragraphen schlagen.[189]

6. Schluss

In der Schrift „Über die Haltung der Jungfrauen“ zeigen sich Grundsätze, die für Cyprian charakteristisch sind. Der Bischof greift sie auf und spezifiziert sie für die Jungfrauen. Er rückt sie in die Nähe der Bekenner bzw. Märtyrer und zeigt ihnen gegenüber eine ähnlich große respektvolle Wertschätzung, zugleich steht für ihn aber außer Zweifel, dass sie (ebenso wie die Bekenner und Märtyrer) der pastoralen Führung des Bischofs unterstehen. Es liegt in seiner Kompetenz und Pflicht, die aus seiner Sicht falschen Verhaltensweisen zu kritisieren und das richtige Verhalten einzufordern. Grundlage seines Denkens und Argumentierens ist die Überzeugung, dass die Heilige Schrift verbindliches göttliches „Gesetz“ ist, das umfassend die Ordnung des gemeindlichen wie individuellen Lebens enthält. Im Kern hat der Bischof die Pflicht, die Heilige Schrift verbindlich auszulegen, die darin gegebene Lebensordnung zu vertreten sowie Zuwiderhandlungen deutlich zu benennen, zu verurteilen und zu ahnden. Dabei stützt er sich auf die Schriften des Neuen wie auch des Alten Testamentes. Beide sind Dokumente des göttlichen Willens, wenngleich das AT durch das fleischgewordene „Wort“, das selbst den Willen des Vaters ausspricht, überboten ist und erst durch den hermeneutischen Schlüssel der Verkündigung des Gottessohnes voll und angemessen verstanden werden kann. Ist das AT damit bereits grundsätzlich relativiert, so können weitere Argumente wie etwa das der „späteren Zeit“ eingesetzt werden, um einzelne Aussagen zu entschärfen. Insgesamt ist Cyprian der Überzeugung, dass beide Testamente grundsätzlich übereinstimmen. Die Heilige Schrift, insbesondere die „Gebote“, „Vorschriften“ und „Weisungen“ des Herrn belegen für den Bischof eindeutig, dass christliche Existenz von einer kritisch-weltdistanzierten Haltung geprägt ist. Mit der Taufe hat jeder Gläubige der „Welt“ und dem in ihr wirkenden „Widersacher“ eine „Absage“ erteilt, die im weiteren Lebens- und Glaubensweg beibehalten und ständig bewährt werden muss. Hiervon hängt das eschatologische Heil jedes/jeder Einzelnen ab. Dies muss

189 Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 12 (196,14); vgl. ebd. (195,25 f): „*Ornamentorum ac uestium insignia* […] *non nisi prostitutis* […] *congruunt*“.

für die Jungfrauen in noch konsequenterer Form gelten. Durch ihr Keuschheitsversprechen demonstrieren sie in einem elementaren Bereich die Absage an die „Welt“. Dies ist aber Ausdruck einer grundsätzlichen Haltung, die sich in weiteren Lebensbereichen ausdrücken muss: im Umgang mit persönlichem Besitz, im Auftreten in der Öffentlichkeit, im Lebensstil und in der äußeren Erscheinung. Alles dies umfasst *habitus.* Cyprian entwickelt in seiner Schrift ein hohes Maß an Überzeugungskraft und Intensität, indem er ständig auf die Heilige Schrift Bezug nimmt, teils in wörtlichem Zitat, teils in Anspielung und Andeutung. Dies verwebt er in die eigene Argumentation. Besonders nachdrücklich und wirkungsvoll werden seine Ausführungen allerdings dann, wenn er die biblisch gestützte Argumentation in den rhetorisch ausgefeilten Appell weiterführt. Gerade wenn es darum geht, den eingeschlagenen Weg beizubehalten und konsequent an der Ausrichtung auf Gott und das Himmlische festzuhalten, nutzt Cyprian seine rhetorische Schulung und verwendet das gesamte Arsenal gedanklichen und sprachlichen Schmucks.

Damit ist er als Angehöriger höherer gesellschaftlicher Kreise, der die ihm vermittelte Bildung und rhetorische Schulung für seine Amtstätigkeit effektvoll einsetzt, ein markanter Repräsentant des Bischofstyps, der maßgeblich für den weiteren Aufstieg des Christentums mitverantwortlich ist und die Fundamente für eine Entwicklung legt, aus der Konstantin die Konsequenzen zieht. Gerade auch darin verbindet sich christliche und römische Prägung, die ihn so überzeugend und wirkungsvoll macht. Der karthagische Bischof lebt als Glaubender und als pastoral verantwortlicher Gemeindeleiter aus der Heiligen Schrift. Ihre Forderungen vermag er so eindrücklich zu vertreten, dass er sich trotz aller massiven Probleme und Kritik an der eigenen Person im Amt halten und das von ihm als richtig und notwendig Erkannte gegenüber den hoch geachteten Geistträgern durchsetzen kann – gegenüber den Bekennern und Märtyrern wie auch gegenüber den Jungfrauen.

Literatur

Adolph, A., Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian, EHS 23,460, Frankfurt a.M. 1993.

Baer, J., Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate. Des Diakons Pontius Leben des hl. Cyprianus, BKV^2 34, München 1918.

Bévenot, M., ‚Salus extra ecclesiam non est‘ (St. Cyprian), in: Auf der Maur, H.J./Bakker, L./Bunt, A. van den/Waldram, J. (Hg.), Fides Sacramenti Sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders, Assen 1981.

Brent, A., Cyprian and Roman Carthage, Cambridge 2010.

, Cyprian’s Exegesis and Roman Political Rhetoric, in: Institutum Patristicum

Augustinianum (Hg.), L’esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6 8 maggio 1999, Volume I: Parte generale. Oriente. Africa, SEAug 68, Rom 2000, 145 158.

Brown, P., Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991.

, Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperi um“, München 1995.

Buchheit, V., Non agnitione sed gratia (Cypr. Don. 2), in: Hermes 115, 1987, 318 334.

, Non homini sed deo (Cypr. Don. 3 4), in: Hermes 117, 1989, 210 226.

Campenhausen, H. v., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, Tübingen ^{2}1963.

, Lateinische Kirchenväter, Stuttgart ^{7}1995.

Clark, E.A., Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999.

Clarke, G.W., Cyprian: A brief Biography, in: CCL 3D, 1999, 679 690.

, The Letters of St. Cyprian of Carthage 1. Letters 1 27, ACW 43, New York 1984.

, The Letters of St. Cyprian of Carthage 3. Letters 55 66, ACW 46, New York 1986.

, The Secular Profession of St. Cyprian of Carthage, in: Latomus 24, 1965, 633 638.

Dassmann, E., Art. Cyprianus, in: AL 2, 1996 2002, 196 211.

Deléani, S., Les titres des traités de saint Cyprien: forme et fonction, in: Fredouille, J. C. (Hg.), Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques. Actes du colloque international de Chantilly 13 15 décembre 1994, Paris 1997, 397 425.

, Saint Cyprien. Lettres 1 20. Introduction, texte, traduction et commentaire, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 182, Paris 2007.

Dunn, G.D., Infected Sheep and Deseased Cattle, or the Pure and Holy Flock: Cyp rian’s Pastoral Care of Virgins, in: Journal of Early Christian Studies 11, 2003, 1 20.

, Cyprian and Women in a Time of Persecution, in: JEH 57, 2006, 205 225.

Fahey, M. A., Cyprian and the Bible. A Study in Third Century Exegesis, BGBH 9, Tübingen 1971.

Fitzgerald, P. J., A Model for Dialogue: Cyprian of Carthage on ecclesial Dis cernment, in: Theological Studies 59, 1998, 236 253.

Gülzow, H./Wlosok, A., Caecilius Cyprianus (qui et Thascius), in: Sallmann, K. (Hg.), Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 4. Die Literatur des Um bruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur. 117 bis 284 n.Chr., HAW 8,4, München 1997, § 478.

Hamman, A.G., Ascèse et virginité à Carthage au IIIe siècle, in: Memoriam Sancto rum Venerantes. Miscellanea in onore di Victor Saxer, SAC 48, Rom 1992, 503 514.

Hoffmann, A., Cyprian. Theologie des Bischofsamtes, in: Geerlings, W. (Hg.), Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 33 52.

, Die Kirche einig, heilsnotwendig, auf göttliches Gesetz gegründet. Grundlagen des Kirchenverständnisses bei Cyprian von Karthago, in: Arnold, J./Berndt, R./

Stammberger, R.M.W. (Hg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den An fängen bis in die Neuzeit, Paderborn 2004, 365 388.
, Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago, RSWV 92, Paderborn 2000.
Jonge, E. de, Les Clausules Métriques dans Saint Cyprien, Louvain/Paris 1905.
Keenan, A.E., Thasci Caecili Cypriani de habitu virginum. A Commentary, with an Introduction and Translation, PatSt 34, Washington 1932.
Noormann, R., Ad salutem consulere. Die Paränese Cyprians im Kontext antiken und frühchristlichen Denkens, FKDG 99, Göttingen 2009.
Schöllgen, G., Art. Jungfräulichkeit, in: RAC 19, 2001, 523 592.
Seagraves, R., Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence, Paradosis 37, Fribourg 1993.
, Cyprian on Continence and Chastity, in: Kessler, A./Ricklin, Th./Wurst, G. (Hg.), Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus (Zu Ehren von Dirk van Damme), NTOA 27, Freiburg (Schweiz) 1994, 203 213.
Stahlmann, I., Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches, Berlin 1997.
, Jenseits der Weiblichkeit. Geschlechtergeschichtliche Aspekte des frühchristli chen Askeseideals, in: Eifert, C. u.a. (Hg.), Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktion im historischen Wandel, Frankfurt a.M. 1996, 51 75.
Tibiletti, C., Ascetismo e storia della salvezza nel De habitu virginum di Cipriano, in: Aug. 19, 1979, 431 442.
Tränkle, H., Q. Septimius Florens Tertullianus, in: Sallmann, K. (Hrsg.), Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 4. Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur. 117 bis 284 n. Chr., HAW 8,4, München 1997, § 474.
Zocca, E., La „senectus mundi“. Significato, Fonti e Fortuna di un Tema Ciprianeo, in: Aug. 35, 1995, 641 677.

David G. Hunter

Asceticism, Priesthood, and Exegesis

1 Corinthians 7:5 in Jerome and his Contemporaries

Introduction

The apostle Paul's discussion of marriage and celibacy in the seventh chapter of his First Letter to the Corinthians has been a foundational text in early Christian controversies over ascetic piety. One thinks, for example, of the encratite reading of the text by Tatian, which Clement of Alexandria attempted to rebut in the third book of his *Stromateis*.[1] Or, one might cite the radical interpretation of Paul presented by the Egyptian monk Hieracas and the response to that interpretation by Athanasius in his *Epistula ad virgines*.[2] Or, to turn to the topic at hand, Jerome, in his famous debate with the monk Jovinian, placed the interpretation of 1 Corinthians 7 at the front and center of the first book of his *Adversus Iovinianum*. As Jerome saw it, the apostle Paul spoke for Jesus when he addressed the issue of marriage and celibacy: "Whatever he decided", Jerome wrote, "we believe to be the law of Christ speaking in him".[3]

But scriptural texts are always susceptible to multiple interpretations, none more so than Paul's multifaceted discussion of marriage, celibacy, and widowhood in 1 Corinthians 7. Even ascetically inclined readers could vary considerably in their readings. As Elizabeth Clark has noted in her important study of ascetic exegesis, Paul's discussion "proved sufficiently elastic to enable exegetes to express their varied ascetic preferences while expounding a text that they considered immutable and eternally valid."[4] Jerome's reading of 1 Corinthians 7 is a good case in point. As I have argued elsewhere, Jerome's interpretations of Paul, especially in *Adversus Iovinianum*, were so extreme that they provoked opposition from some of the leading lights of the Western church, even from those who were, in general, supportive of the ascetic life. Rufinus, Pelagius, Augustine, and a host of others found Jerome's approach to asceticism problematic.[5] In virtually every instance, Jerome's opponents responded to his work either by critiquing his interpretation of 1 Corinthians 7 or by offering their own alternative readings of the text.

1 *Stromateis* 3.12.81.
2 *Epistula ad virgines* 27. Cf. Epiphanius, *Panarion* 67.2.2 6.
3 *Adversus Iovinianum* 1.6 (PL 23.218): "Quidquid autem statuerit, hoc Christi in eo loquentis legem putemus".
4 Clark, Reading Renunciation, 259.
5 Hunter, Marriage, 243 287; Hunter, Reception, 163 191.

My aim here is to explore an aspect of Jerome's interpretation of 1 Corinthians 7 that has been largely neglected by previous scholars. I will focus on 1 Corinthians 7:5, where Paul recommended to married couples that they should abstain from sex "only by agreement for a set time to devote yourselves to prayer" (εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ). Both in the writings of Jerome and in those of several of his contemporaries, most notably the bishops of Rome, Damasus and Siricius, we find Paul's advice being used as an argument for a requirement of permanent sexual abstinence for the higher clergy. In the first part of this essay I will trace the development of this argument in the writings of Jerome and demonstrate its influence on the papal literature. But, as I have noted, Jerome's approach to the Pauline text was regarded by many of his contemporaries as excessive, even verging on the heretical. Rufinus of Aquileia was not the only contemporary of Jerome to intimate that he had fallen victim to the "dogma of the Manichaeans".[6] In the second part of this essay, then, I will turn to the writings of some of these contemporaries, especially the biblical commentator known today as the "Ambrosiaster". In the works of Ambrosiaster, I will suggest, we see evidence of a conflict with Jerome's interpretation of 1 Corinthians 7:5 and its use as a basis for the emerging discipline of clerical sexual continence.

1. Jerome, 1 Corinthians 7:5, and Clerical Sexual Continence

Jerome treated 1 Corinthians 7:5 in a number of writings: some primarily ascetical, others exegetical, and others polemical. As Elizabeth Clark has observed, ascetical writers often employed the strategy of interpreting a text that was susceptible of a non-ascetic reading in the light of another text that lent itself to a more ascetical reading. In his famous Letter 22 to Eustochium (composed in 384), for example, Jerome pursued a line originally developed by Tertullian, reading 1 Corinthians 7:5 in the light of Paul's admonition in 1 Thessalonians 5:17 to "pray always". As Jerome saw it, if a married couple must abstain from sex in order to pray, as the apostle indicated in 1 Corinthians 7:5, and if we are enjoined to "pray always", then the apostle's deepest desire was for all Christians to practice permanent sexual continence. For Jerome, the options are clear: "We either pray continually and are virgins, or we cease to pray in order to be obedient to our marriage vows."[7] Through this kind of "intertextual" reading, Jerome was able to transform a passage in

6 See his comment regarding the *Adversus Iovinianum* in *Apologia* 2.42 (CCSL 20.116; ed. Simonetti): "iam a plurimis legerentur et offenderentur pene omnes". Rufinus made the same point in *Apol.* 2.48 (CCSL 20.120; ed. Simonetti).

7 Ep. 22.22.2 (CSEL 54.174; ed. Hilberg): "aut oramus semper et uirgines sumus, aut orare desinimus, ut coniugio seruiamus". Tr. Mierow, Letters, 155. Cf Tertullian, *De exhortatione castitatis* 10.2.

which the apostle Paul allowed only a temporary sexual abstinence into one that allegedly imposed permanent abstinence.

A couple of years later, when he composed his Commentary on Titus, early in his stay in Bethlehem in 386, Jerome employed a similar, though more complex, strategy, now using 1 Corinthians 7:5 to endorse compulsory sexual continence for the higher clergy, but conjoining the text with an appeal to 1 Samuel 21:4 – 6. In the latter passage, David has gone to the priest Ahimelech and requested bread for his men. The priest has only holy bread or the "bread of the Presence", but he is willing to give the bread as long as the men are in a state of ritual purity, having abstained from sex. When David assures Ahimelech that the men are pure, they are given the bread to eat. In his Commentary on Titus Jerome employed the story as a way to support his interpretation of Titus 1:8, where the bishop is required to be σώφρονα:

"But let the bishop be 'chaste', which the Greeks call σώφρονα, and the Latin translator, fooled by the ambiguity of the word translated 'prudent' (*prudentem*) instead of 'chaste'. But if laymen are commanded to abstain from intercourse with their wives for the sake of prayer, what is one to think of a bishop, who will daily offer intact victims for his own sins and the people's?"[8]

Jerome then invoked the story of David and Ahimelech and compared the "bread of the Presence" with the Eucharistic body of Christ, concluding that the difference between the two was as great as "the difference between shadow and bodies, between image and truth, between copies of things to come and the realities themselves which were prefigured through the copies." The sum of Jerome's argument was that if even laymen were required to be sexually abstinent before eating the "bread of the Presence", how much more should a Christian bishop maintain his "particular kind of chastity" (*castitas propria*) and a "priestly purity" (*pudicitia sacerdotalis*), "so that the mind that is to consecrate the body of Christ should keep itself not only away from the unclean act (*ab opere se immundo*) but even from the glance of the eye and from straying in its thoughts."[9]

Jerome's comment on Titus 1:8 is significant in several ways. The more general call to sexual abstinence, which he had read in 1 Corinthians 7:5 and

8 *In epistulam ad Titum* (PL 26.568): "Sit autem episcopus et pudicus, quem Graeci σώφρονα vocant: et Latinus interpres verbi ambiguitate deceptus, pro pudico, prudentem transtulit. Si autem laicis imperatur, ut propter orationem abstineant se ab uxorum coitu: quid de episcopo sentiendum est, qui quotidie pro suis populique peccatis, illibatas Deo oblaturus est victimas?" Tr. Scheck, Commentaries, 299 300, with modifications for proper grammar.

9 *In epistulam ad Titum* (PL 26.568 569): "Tantum interest inter propositionis panes et corpus Christi, quantum inter umbram et corpora, inter imaginem et veritatem, inter exemplaria fu turorum et ea ipsa quae per exemplaria praefigurabantur. Quomodo itaque mansuetudo, pa tientia, sobrietas, moderatio, abstinentia lucri, hospitalitas quoque et benignitas, praecipue esse debent in episcopo, et inter cunctos laicos eminentia: sic et castitas propria et (ut ita dixerim) pudicitia sacerdotalis, ut non solum ab opere se immundo abstineat, sed etiam a jactu oculi et cogitationis errore, mens Christi corpus confectura sit libera".

invoked in Letter 22 to Eustochium, has now been mobilized in support of a specific clerical discipline, namely sexual purity before service at the altar. Moreover, it has now been linked to the story of David and Ahimelech, a linkage that Jerome had inherited from previous biblical interpreters. In the Latin tradition this connection is found already in Cyprian's (or pseudo-Cyprian's) *Testimonia ad Quirinum*, where it appears as part of a catena of verses attesting to "the goodness of virginity and continence"[10]. But another source of Jerome's use of 1 Samuel 21 in connection with 1 Cor 7:5, as Yves-Marie Duval and Elizabeth Clark have noted, was Origen's Commentary on 1 Corinthians 7:5, where Origen appealed to ancient Jewish purity regulations in order to justify the practice of sexual abstinence before prayer and reception of the Eucharist.[11]

The passage from Origen is worth quoting because it demonstrates how closely Jerome relied on the Alexandrian, particularly on his notion of the "impurity" conveyed by sexual relations:[12]

"You should know that the prayer of a man and woman who live in purity is not the same as the prayer of those who engage in sexual relations […]. Even Moses purified the people and said: 'For three days do not go near a woman' (Exod 19:15), so that after this period of purification they might be able to hear God. And in the Book of Kings, when the priest wished to offer the holy bread to David, who was fleeing from the deceit of Saul, what did the priest ask? 'Have the young men kept pure from women?' (1 Sam 21:4). And he was speaking not of strange women, but of their own wives. Therefore, in order for someone to receive the 'bread of the Presence', he had to be pure from women. And so, in order to receive the breads that are greater than the 'bread of the Presence' those breads over which the names of God, Christ, and the Holy Spirit are invoked should not a person be even more pure, so that he might receive those breads truly for salvation and not for condemnation?"

Although Origen was not here treating the question of sexual continence for the Christian clergy, his views on the "impurity" conveyed by sexual intercourse was

10 *Testimonia ad Quirinum* 3.32, "De bono virginitatis et continentiae" (CCSL 3/1.125 128). The other passages cited in this *testimonium* are Genesis 3:16, Matthew 19:11 12, Luke 20:34 38, Exodus 19:15, and Revelation 14:4.

11 Clark, Reading Renunciation, 279 281; Duval, L'affaire Jovinien, 120 121.

12 Fr. 34 in I Cor (ed. Jenkins, in: Journal of Theological Studies 9 10, 1908, 501 502): Ὀφείλετε γὰρ ἀμφότεροι εἰδέναι ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ εὐχὴ ἀπὸ καθαρότητος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς καὶ εὐχὴ ἀπὸ κοινωνίας. […] καὶ Μωϋσῆς μὲν ἁγνίζει τὸν λαὸν καὶ λέγει τρεῖς ἡμέρας μὴ προσέλθητε γυναικί, ἵνα δυνηθῶσιν ἐκ τοῦ προκεκαθαρευκέναι ἀκροαταὶ γενέσθαι τοῦ θεοῦ. καὶ ἐν ταῖς Βασιλείαις δὲ ἁγίους ἄρτους βούλεται παραστῆσαι τῷ Δαυεὶδ φεύγοντι τὴν τοῦ Σαοὺλ ἐπιβουλὴν Ἀβιάθαρ ἢ Ἀβιμέλεχ ὁ ἱερεύς, καὶβουλόμενος ἁγίους ἄρτους παραθεῖναι τί φησι πλὴν Εἰ καθαρὰ τὰ παιδάρια ἀπὸ γυναικός; οὐχ οἷον δὲ ἀπὸ ἀλλοτρίας γυναικὸς ἀλλ’ ἀπὸ γαμετῆς. εἶτα ἵνα μὲν ἄρτους προθέσεως λάβῃ τις, καθαρὸς εἶναι ὀφείλει ἀπὸ γυναικός· ἵνα δὲτοὺς μείζονας τῆς προ θέσεως λάβῃ ἄρτους, ἐφ’ ὧν ἐπικέκληται τὸ ὄνομα τοῦ τοὺς μείζονας τῆς προθέσεως λάβῃ ἄρτους, ἐφ’ ὧν ἐπικέκληται τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐ πολλῷ πλέον ὀφείλει τις εἶναι καθαρώτερος, ἵνα ἀληθῶς εἰς σωτηρίαν λάβῃ τοὺς ἄρτους καὶ μὴ εἰς κρίμα;

to have implications for that issue. Once it was adopted by Jerome and applied to the issue of priestly sexual continence, Origen's reading of 1 Corinthians 7:5 in the light of 1 Samuel 21 was to play a significant role in the justification of the Western discipline of clerical sexual continence. Its influence will also be seen in the papal arguments on behalf of priestly sexual continence. Before turning to the papal literature, however, there is one more set of texts from Jerome that must be examined: his debate with the monk Jovinian.

The *Adversus Iovinianum*, composed in 393, offered one of Jerome's more vigorous defenses of the ascetical life. In the course of his attack on Jovinian, Jerome's rhetoric revealed a degree of hostility toward sex that far exceeded even his previous utterances on the subject. Commenting on 1 Corinthian 7:5 (which, again, is read in tandem with 1 Thessalonians 5:17), Jerome noted that Paul's separation of sex and prayer meant that marital duties would always conflict with the duty to pray:

"I ask you: what kind of good is it which prevents a person from praying? Which does not allow one to receive the body of Christ? As long as I fulfill the duty of a husband, I do not fulfill the duty of continence."[13]

At this point Jerome added a reference to 1 Peter 3:7, where the biblical writer urged husbands to "pay honor to the weaker sex, since they too are also heirs of the gracious gift of life – so that nothing may hinder your prayers." Jerome then observed, "If we abstain from intercourse, we give honor to our wives; if we do not abstain, it is clear that insult is the opposite of honor."[14]

But Jerome's most extreme expression is found in a place where he is recalling the passage from Origen. In *Adversus Iovinianum* 1.20 Jerome cited both Exodus 19:15 and 1 Samuel 21:4 and concluded:

"The bread of the Presence, like the body of Christ, cannot be eaten by those who are arising from the marriage bed. We must give thought to the words that [Ahimelech] said: 'Have the young men kept pure from women?' The truth is that in view of the purity of the body of Christ, all sexual intercourse is unclean (*omnis coitus immundus sit*)."[15]

Jerome's invocation of the language of "impurity" to describe marital sexual relations is striking, even in a writer so strongly associated with the ascetical movement. Under the influence of Origen's reading of 1 Corinthians 7:5 and its

13 *Adversus Iovinianum* 1.7 (PL 23.220): "Oro te quale illud bonum est, quod orare prohibet? quod corpus Christi accipere non permittit? Quamdiu impleo mariti officium, non impleo conti nentis".

14 *Adversus Iovinianum* 1.7 (PL 23.220): "Si abstinemus nos a coitu, honorem tribuimus uxoribus: si non abstinemus, perspicuum est honori contrariam esse contumeliam".

15 *Adversus Iovinianum* 1.20 (PL 23.238): "Panes enim propositionis, quasi corpus Christi, de uxorum cubilibus consurgentes edere non poterant. Et nobis in transitu est contemplandum quod dixit: *Si mundi sunt pueri ab uxoribus?* videlicet quod ad munditias corporis Christi, omnis coitus immundus sit".

linkage with 1 Samuel 21:4, Jerome insisted on an absolute incompatibility between marital sexual relations and contact with the Eucharistic elements.[16]

It is significant that Jerome later felt it necessary to compose several letters in defense of the extreme statements found in *Adversus Iovinianum* (Letters 48 and 49 to Pammachius and Letter 50 to Domnio). For the most part, these apologies were decidedly unapologetic; he generally cited and repeated the arguments of the treatise. In the case of the expression *omnis coitus immundus sit*, however, Jerome neither cited nor defended this language of "impurity". On the contrary, on the issue of the "impurity" attached to sex and whether or not it disqualified a person from receiving the Eucharist, Jerome came surprisingly close to a *retractatio.* After noting that at Rome the custom was for the faithful to receive communion "at all times" (*semper*), Jerome commented:

> "Let each person test himself and in this way approach the body of Christ not that one or two days' delay in receiving communion makes one a holier Christian, so that I merit tomorrow or the day after tomorrow what I do not merit today but rather so that, when it pains me that I have not received communion with the body of Christ, I may abstain a little while from my wife's embraces and prefer the love of Christ to marital love."[17]

We may have caught Jerome in a rare moment of regret. Did he realize that the language of "impurity" attached to sexual relations, even within marriage, was problematic, despite (or, perhaps, even because of) its Origenist pedigree? Did he realize that he had gone too far? This is a question to keep in mind as we proceed to examine the views of some of his contemporaries. Before that, however, we must take a brief look at the impact of Jerome's teaching on the papal literature of the late fourth century.

It is well known that the later fourth century witnessed the first widespread efforts by the bishops of Rome and several episcopal synods in the West to impose a requirement of complete sexual abstinence on the higher ranks of the clergy (that is, on bishops, presbyters, and deacons). The evidence is found in the decrees of bishops Damasus, Siricius, and Innocent, and in the writings of Ambrose, Jerome, and Ambrosiaster.[18] The papal letter, *Ad Gallos episcopos*,

16 Similar language is found elsewhere in *Adversus Iovinianum*; for example, when Jerome compared the married apostle Peter unfavorably to the virgin John. According to John 21:18 19, it was prophesied that Peter was to suffer martyrdom, whereas it was rumored that John would not die (cf. Jn 21:22 23). For Jerome, this passage signified that "virginity does not die, and the defilement of marriage (*sordes nuptiarum*) is not washed away even by the blood of martyrdom" (*Adversus Iovinianum* 1.26 [PL 23.258]). This passage was later cited by Rufinus as an example of Jerome's heretical treatment of marriage.

17 Ep. 49.15 (CSEL 54.377; ed. Hilberg): "Probet se unusquisque et sic ad Christi corpus accedat, non quo dilatae communionis unus dies aut biduum sanctiorem efficiat Christianum, ut, quod hodie non merui, cras uel perendie merear, sed quo, dum doleo non communicasse corpori Christi, abstineam me paulisper ab uxoris amplexu, ut amori coniugis amore praeferam Christi".

18 Damasus, *Ad Gallos episcopos* II.6; Siricius, *ep.* 5.9

has usually been attributed either to Pope Damasus, under whose reign Ambrosiaster wrote, or to Siricius, who succeeded him in 385. In 2005 Yves-Marie Duval published a book arguing both that Damasus was the author and, based on parallels and echoes in the writings of Jerome, that Jerome had a hand in the composition of the letter.[19] If this theory is correct, the letter would have been written either in 383 or 384, since Jerome had arrived in Rome only during the late summer or early autumn of 382 and Damasus died in December of 384. *Ad Gallos episcopos* certainly does echo some of Jerome's perspectives on sex, as we have encountered them in Letter 22, the Commentary on Titus, and *Adversus Iovinianum*. A few examples will demonstrate the point.

The papal letter is directed to bishops in Gaul instructing them on a variety of disciplinary matters. Among the issues treated is the apparently widespread neglect of sexual continence among the higher clergy. After citing a number of scripture texts, such as Romans 8:9 ("You are no longer in the flesh, but in the spirit") and 1 Corinthians 7:29 ("Those who have wives should be as those who do not have them"), Damasus began to discuss the requirement of "purity" or "cleanness" (*munditia*) enjoined on the three highest ranks of the clergy. He characterized the minister who engages in sex as "unclean" (*immundus*): "Shall an unclean man dare to contaminate what is holy, when holy things are holy for holy persons?"[20] He then cited the example of Old Testament priests who (he claimed) spent the whole year of their service in the Temple away from their homes, so that they could remain in a state of purity (*ut mundi essent*).[21] He also noted that pagan priests sometimes observed sexual abstinence before undertaking their sacrifices. Damasus then posed the following (rhetorical) question:

> "And do you ask me whether the priest of the true God, who is about to offer spiritual sacrifices, ought to be in a state of perpetual purity (*purgatus perpetuo*), or whether he should take care of the flesh while being totally in the flesh? If intercourse is pollution (*si commixtio pollutio est*), obviously the priest ought to stand ready for the heavenly duty, lest he be found unworthy, since he is to intercede for the sins of others."[22]

At this point Damasus cited 1 Corinthians 7:5 and concluded that, if even lay people are required to abstain from sex for the sake of prayer, the priest who engaged in sex might have the name of "priest", but not the merit. He concludes:

19 Duval, La décrétale.

20 *Ep. ad Gallos Episcopos* 6 (PL 13.1185; Duval, La décrétale, 32): "Numquid immundus ausus erit contaminare quod sanctum est, quando quae sancta sunt, sanctis sancta sunt?"

21 *Ep. ad Gallos Episcopos* 6 (PL 13.1185; Duval, La décrétale, 32 34): "Denique illi, qui in templo sacrificia offerebant, ut mundi essent, toto anno in templo, solo observationis merito, perma nebant, domus suas penitus nescientes".

22 *Ep. ad Gallos episcopos* 6 (PL 13.1186; Duval, La décrétale, 34): "[…] et me interrogas, si sacerdos Dei veri, spiritalia oblaturus sacrificia, purgatus perpetuo debeat esse, an totus in carne carnis curam debeat facere? Si commixtio pollutio est, utique sacerdos stare debet ad officium coeleste praeparatus, qui pro alienis peccatis est postulaturus; ne ipse inveniatur indignus".

"For this reason, my beloved, I remind you that it is not proper for me to entrust the mystery of God to men who are so defiled and unfaithful, in whom the sanctity of the body is evidently polluted by filth and incontinence […]. Let them hear and mark well, 'Flesh and blood cannot inherit the kingdom of God, nor does the perishable inherit the imperishable' (1 Cor 15:50)."[23]

It is striking how much the language of "impurity" and "uncleanness" permeates the letter *Ad Gallos episcopos.* It is also striking how closely the arguments of Damasus parallel the ones we have seen in Jerome's writings, especially the Commentary on Titus and *Adversus Iovinianum.* These parallels have led Duval to conclude (correctly, in my view) that Jerome was, if not the actual author of the papal letter, at least a major influence on its thought and composition.[24] Subsequent popes, among them Siricius, the immediate successor of Damasus, depended on the letter *Ad Gallos Episcopos* and repeated its arguments based on 1 Corinthians 7:5. Siricius, for example, in a decretal reporting the results of a synod held at Rome in 386, offered a similar rationale for the imposition of sexual continence as a requirement on the higher clergy:

"Moreover, as it is worthy, chaste, and honorable, this is what we advise: let priests and Levites have no intercourse with their wives, inasmuch as they are absorbed in the daily duties of their ministries. Paul, when writing to the Corinthians, told them: 'Restrain yourselves, to be free for prayer'. If lay people are asked to be continent so that their prayers are granted, all the more so a priest who should be ready at any moment, confident in the purity of his clean state (*munditiae puritate securus*), and not fearing the obligation of offering the sacrifice or baptizing. If he should be contaminated by carnal concupiscence, what would he do? What excuse will he have? With what shame, in what state of mind would he carry out his functions? What testimony of conscience, what merit would give him the trust to have his prayers granted, when it is said: 'To all who are pure themselves, everything is pure; but to those who have been corrupted and lack faith, nothing can be pure'."[25]

23 *Ep. ad Gallos episcopos* (PL 13.1186; Duval, La décrétale, 34): "Quamobrem, mihi charissimi, hujusmodi hominibus coinquinatis et infidelibus, in quibus sanctitudo corporis per illuviem et incontinentiam videtur esse polluta, mysterium Dei credere non oportere, veneratione religionis ipsa suadente, moneo. Hos enim et ratio justa secernit. Audiant certe: *Quoniam caro et sanguis regnum Dei non possidebunt, neque corruptio incorruptelam*".

24 Duval, La décrétale 125 138.

25 *Ep.* 5, *Ad episcopos Africae* 3 (PL 13.1160 61): "Praeterea quod dignum et pudicum et honestum est suademus, ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant; quia in ministerio, mi nisterii quotidianis necessitatibus, occupantur. Ad Corinthios namque sic Paulus scribit, di cens: *Abstinete vos, ut vacetis orationi.* Si ergo laicis abstinentia imperatur, ut possint de precantes audiri: quanto magis sacerdos utique omni momento paratus esse debet, munditiae puritate securus, ne aut sacrificium offerat, aut baptizare cogatur? Qui si contaminatus fuerit carnali concupiscentia, quid faciat? Excusabit? Quo pudore, qua mente usurpabit? Qua cons cientia, quo merito hic exaudiri se credit, cum dictum sit: *Omnia munda mundis, coinquinatis autem et infidelibus nihil mundum?* Qua de re hortor, moneo, rogo, tollatur hoc opprobrium, quod potest jure etiam gentilitas accusare. Forte hoc creditur; quia scriptum est, *Unius uxoris virum.* Non permanentem in concupiscentia generandi dixit, sed propter continentiam futuram.

Like Damasus and Jerome, though in somewhat milder language, Siricius also invoked 1 Corinthians 7:5 and the language of purity to support the discipline of clerical sexual continence.

2. Ambrosiaster and the Contemporaries of Jerome

At this point I would like to turn my attention away from the writings of Jerome and the papal letters and examine the views of some other contemporary Latin writers, particularly the biblical interpreter known as "Ambrosiaster". My question regards the reception of Jerome's interpretation of 1 Corinthians 7:5 and, especially, its use as a support for the requirement of clerical sexual continence in the papal letters. There are good reasons to think that not all fourth-century Christians approved of the language of "impurity" applied to legitimate sexual relations in marriage, even if they supported the practice of clerical celibacy. For example, Ambrose, bishop of Milan, in one of his latest writings made allusion to the Pauline text and explicitly referred to the goodness of conjugal chastity. In his *Exhortatio virginitatis*, based on a sermon delivered near Easter of 394, he commented on a passage from Ecclesiastes 9:8 ("At all times let your garments be gleaming white"):

"At all times let your garments be gleaming white! What is more gleaming white than virginity? What is whiter than the garment of an untouched purity? To be sure, conjugal chastity is good, as is the chastity of widowhood; all chastity is clean (*munda omnis castitas*), but perhaps not all [chastity] is gleaming white or not gleaming white at all times. It is not gleaming white when a person does not have power over his own body, when prayer is put aside for a time. That is why it is beautifully said about virginity: 'At all times let your garments be gleaming white and oil be upon your forehead', so that your nuptial torches can always shine and not be extinguished, since the heavenly bridegroom has begun to approach."[26]

Ambrose, of course, was not always so sanguine about marital sexuality; in the same treatise he could state, with an allusion to the sin of Adam and Eve, that "even though marriages are something good, they still contain something that

Neque enim integros non admisit, qui ait: *Vellem autem omnes homines sic esse, sicuti et ego.* Et apertius declarat dicens: *Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt. Vos autem jam non estis in carne, sed in spiritu*".

26 *Exhortatio virginitatis* 10.62 (ed. Gori, 2.248 250): "In omni, inquit, tempore sint vestimenta tua candida. Quid candidius uirginitate? Quid candidius intacti uestimento pudoris? Bona quidem castitas coniugalis et castitas uiduitatis; munda omnis castitas, sed forte non omnis candida aut non candida in omni tempore. Non candida, quando non habet quis sui corporis potestatem, quando ad tempus sequestratur oratio. De uirginitate ergo pulchre dicitur: In omni tempore sint uestimenta tua candida et oleum in capite tuo, ut faces tuae semper possint lucere nec exstinguantur, cum coepit sponsus ille caelestis uenire".

causes married couples to experience shame."[27] Nevertheless, in this instance he clearly regards sex within marriage as a form of *castitas* and characterizes it as "good", even if not the highest, or most "gleaming white" form of chastity.[28]

A similar comment could be made about Pelagius who composed a commentary on the Pauline epistles and a series of ascetical epistolary treatises in the later years of the fourth and the early fifth century. Pelagius, like Augustine and a host of other later Latin writers, offered a much more moderate appraisal of married life than did Jerome. This is especially apparent in his commentary on 1 Corinthians 7:5, where Pelagius, like Jerome, alluded to Exodus 19:15 and 1 Samuel 21:4–5 and connected these texts to the need for sexual abstinence before reception of the Eucharist. The debt to Origen and Jerome is clear, but in Pelagius there is no hint of any "impurity" attached to sexual relations. For example, regarding the temporary abstinence mentioned in Exodus 19:15, Pelagius simply comments: "This shows what perpetual continence can achieve, if three days of continence accomplished so much."[29] Despite his avid support for the ascetic way of life, Pelagius never succumbed to Jerome's undisguised contempt for sex and marriage.[30]

But perhaps the most illuminating example of a later Latin writer who reacted to the exegetical and ascetical issues raised by Jerome was the anonymous biblical commentator now known as "Ambrosiaster". Several scholars (among them Charles Pietri and Peter Brown) have noted that Ambrosiaster presented a much more moderate attitude towards sex and marriage than did Jerome.[31] I have argued the case myself in several places, but Ambrosiaster's discussion of 1 Corinthians 7:5 has not yet been brought into this discussion in any systematic way.[32] Ambrosiaster's contributions are especially relevant to my argument here because he also dealt explicitly with the topic of clerical sexual continence. Ambrosiaster discussed it both in his Pauline commentary and in his *Quaestiones*, and in both works he linked the requirement to a reading of 1 Corinthians 7:5. A closer look at Ambrosiaster's interpretation of this verse, therefore, will shed light not only on his place within the exegetical tradition, but also on his role in the development of the requirement of clerical sexual continence.

In his Pauline commentary, Ambrosiaster, like Tertullian and Jerome, discussed

27 *Exhortatio virginitatis* 6.36 (ed. Gori, 2.226): "Nam utique nunc, licet bona coniugia, tamen habent quod inter se ipsi coniuges erubescant".

28 My interpretation of Ambrose at this point differs somewhat from that offered by Clark, Reading Renunciation, 279 80.

29 *Commentary on 1 Cor 7:5* (ed. Souter, 162): "hinc probatur quid possit perpetua continentia, si tantum ualuit triduana".

30 I have discussed Pelagius' approach to marriage and celibacy and the contrast between him and Jerome more fully in Hunter, Marriage, 259 268.

31 Pietri, Le mariage; Brown, The Body and Society, 377 378.

32 Hunter, Sin, 283 99; Hunter, Marriage, 159 70.

1 Corinthians 7:5 with Paul's injunction to "pray always" in mind, but unlike his predecessors he did not negate the apostle's permission given to married couples; on the contrary, he took the occasion to reflect on the question of how sex could be something licit, on the one hand, and yet an obstacle to effective prayer, on the other hand. The passage is worth quoting at length because it reveals key aspects of Ambrosiaster's thinking on the issue of sex and prayer:

"*Do not deprive one another.* [Paul] says this so that there may be an agreement between them regarding conjugal activity, lest disagreement give rise to fornication.

Except perhaps by agreement for a time. That is, so that they should abstain for an agreed upon time in order to give thanks.

To be free for prayer. Now although one ought to pray without ceasing (cf. 1 Thess 5:17), for this practice should be observed throughout the entire day, nevertheless in order that special devotion may be given to prayer, he enjoins that a space be made for this at set intervals of time in order to gain God's favor. For in order to obtain God's mercy, one must pray to him in a cleaner state (*mundius*). Although marital unions are clean (*quamvis munda sint coniugia*), nevertheless one ought to abstain even from licit things in order that prayer may be directed more easily towards its effect. For even under the Law, those who wished to be sanctified abstained from the fruit of the vine, among other things at the Lord's command, so that they might become holier.[33] For when a person does not touch even things that are allowed, he shows that he wishes to receive that for which he prays."[34]

Ambrosiaster's comments on 1 Corinthians 7:5 are significant for several reasons. First, he is aware of the exegetical tradition from Tertullian and Jerome that linked Paul's suggestion about temporary abstinence to his teaching on perpetual prayer. But unlike Tertullian and Jerome, Ambrosiaster did not use the text of 1 Thessalonians 5:17 to subvert Paul's permission regarding marital sex, nor did he take the opportunity to denigrate marriage. On the contrary, he insisted that conjugal relations were both "clean" and "licit" and explained Paul's teaching about prayer and abstinence in terms of the greater effectiveness of prayer when offered along with sexual abstinence.

Moreover, Ambrosiaster's appeal to the example of the nazirites is telling.

33 The reference is to the Nazirites in Num 6:4: "All their days as Nazirites they shall eat nothing that is produced by the grapevine, not even the seeds or the skins" (NRSV).

34 *In ep. ad Cor. primam* 7:5 (CSEL 81/2, 71 72; ed. Vogels): "*Nolite fraudare invicem*. 1. Hoc dicit, ut conveniat illis in re uxoria, ne dissensio generet fornicationem. *nisi [forte] ex consensus ad tempus.* Id est, ut ex condicto abstineant {se} propter gratiarum actiones. *ut vacates orationi.* Quamqam enim sine intermissione orandum sit, meditatio enim haec omni die facienda est, tamen ut orationi insistatur, huic rei vacandum praecipit interpositis temporibus ad deum (dominum) promerendum; ut enim misereatur, mundius exorandus est. Quamvis munda sint coniugia, tamen etiam a licitis abstinendum est, ut facilius ad effectum deducatur oratio. Nam et in lege sanctificari volentes inter cetera etiam ab uvis passis iussu domini temperabant, ut fierent sanctiores. Cum enim quis etiam concessa non contingit, ostendit se velle quod precatur acc cipere".

His point is that abstention from sex (or, in the case of the biblical nazirites, abstention from any grape product) is a sign of a person's greater zeal and desire to be heard. This zeal is demonstrated precisely in one's willingness to forgo things that are *licit*, such as sex within marriage (or, in the case of the nazirites, grapes and grape products). Nowhere in Ambrosiaster's writings do we find any suggestion that sex itself might cause impurity or defilement. He consistently characterized sex within marriage as *munda* and *licita*. In fact, in another comment at 1 Cor 7:34 Ambrosiaster noted that only the mind (*animus*) can pollute or sanctify the body; only the merit of the soul (*anima*), he argues, can bring honor or condemnation to the body.[35]

Similar observations can be made about Ambrosiaster's discussion of clerical sexual continence, where he again invoked 1 Corinthians 7:5 in the same vein as Jerome and the papal letters.[36] For example, in Q. 127 of his *Quaestiones veteris et novi testamenti* Ambrosiaster interpreted the requirement of sexual abstinence for higher clergy along the same lines as he had proposed in the commentary on 1 Corinthians 7. Since the purpose of this *quaestio* was to argue that sex and marriage were permissible to Christians, Ambrosiaster took pains to emphasize that a preference for clerical sexual abstinence did not involve a denigration of marriage. Citing 1 Corinthians 7:5 Ambrosiaster argued that even married Christians were required occasionally to abstain from sex in order to facilitate prayer, and yet this did not involve any repudiation of sexual relations:

"For example", he writes, "sometimes intercourse is forbidden because of a day of procession since one should abstain even from licit things in order to be able to obtain more easily what one asks for."[37]

Turning, then, to the topic of permanent sexual abstinence for the clergy, Ambrosiaster argued that the higher degree of purity required of clergy did

35 *In ep. ad Cor. primam* 7:34 (CSEL 81/2, 87; ed. Vogels): "Animus est, enim, qui aut sanctificat aut polluit corpus, quid enim prodest corpus mundum habere et animam pollutam, cum merito animae aut honoratur corpus aut damnatur".

36 These are found in two places: in his comments on the text of 1 Timothy 3:12 13 and in his discussion of sex and marriage in Q. 127, *On the Sin of Adam and Eve.* In both passages, Ambrosiaster spoke supportively of the discipline of permanent sexual abstinence for the clergy and attempted to explain its rationale. In the commentary on First Timothy, as in the Damasus Jerome letter, Ambrosiaster referred to the precedent of the Old Testament priests, noting that Christian priests, who must be prepared to administer the sacraments on a nearly daily basis, no longer have the opportunity to undergo rituals of purification. This is as close as Ambrosiaster comes to admitting that sexual relations might be the source of some kind of ritual impurity, and he does so only in the context of discussing the priestly practices of the Hebrew Bible.

37 Q. 127.35 (CSEL 50, 415; ed. Souter): "propter dies enim processionis aliquando non licet conuenire, quia etiam a licitis abstinendum est, ut facilius impetrari posit quod postulatur." Cf. *In ep. ad Cor primam* 7:5 (CSEL 81/2, 72; ed. Vogels): "si enim causa filiorum creandorum ducitur uxor, non multum tempus concessum videtur ad ipsum usum, quia et dies festi et dies processionis et ipsa ratio conceptus et partus iuxta legem cessari temporibus his debere de monstrat".

not imply that sex was either illicit or unclean. The priest of God must be "cleaner" (*mundior*) or "purer" (*purior*) because of his special role as a vicarius of Christ, who acts in the place of Christ in the daily duties of prayer, baptism, and eucharist. But the existence of a higher state of purity is not grounds for negating the purity of the lower state. Ambrosiaster is explicit on this point. He writes:

"Just as in comparison with a lamp, shadows are not only obscure, but also sordid; but in comparison with the stars, a lamp is darkness; but in comparison with the sun, the stars are cloudy; but in comparison with the brightness of God, the sun is night, so those things that are licit and clean for us are, so to speak, illicit and unclean in respect to the dignity of God."[38]

God's ministers, Ambrosiaster argued, must be "cleaner" (*mundiores*) and "purer" (*puriores*) than ordinary people because of their special role as intercessors before God. But the "higher" purity of their state, Ambrosiaster suggests, does not imply that the lower state is "impure"; it reflects, he would say, only the highest purity of the transcendent God.[39]

These contrasts between the perspectives of Jerome and the papal letters, on the one hand, and the writings of Ambrosiaster, on the other hand, indicate that there were different exegetical approaches to 1 Corinthians 7:5 and to its application to the issue of clerical sexual continence, even among those who supported the requirement. Although Ambrosiaster spoke favorably about the duty of sexual continence incumbent on priests, he was patently uncomfortable with the notion that sexual relations might cause impurity of any sort. In other words, while he was willing to grant that sexual abstinence, when freely chosen, might render a person *mundior*, he rejected the idea that sex made a person *immundus*.

But, perhaps, even a little more can be said. We know that Ambrosiaster composed multiple versions of his Pauline commentary and *Quaestiones*. There are three versions of the Commentary on Romans (labeled α, β, and γ in the CSEL edition) and two versions of the commentaries on the Corinthian correspondence and other letters (labeled α and γ). In an article published in 1956, Heinrich Vogels, editor of the critical edition of the Pauline commentary in CSEL, demonstrated that some revisions in the Romans commentary indicate that Ambrosiaster was responding to writings and criticisms by

38 Q. 127.36 (CSEL 50, 415; ed. Souter): "nam sicut ad conparationem lucernae tenebrae non tantum obscurae, sed et sordidae sunt, ad conparationem autem stellarum lucerna caligo est, ad solis uero conparationem stellae nebulosae sunt, ad dei autem claritatem sol nox est, ita quae ad nos licita et munda sunt, ad dei autem dignitatem quasi inlicita et inmunda sunt; quamquam enim bona sint, dei tamen personae non conpetunt".

39 Cf. Q. 127.36 (CSEL 50, 416; ed. Souter): "deus autem quia natura clarissimus est, ministros eius natura magis quam uestibus mundos esse oportet".

Jerome.[40] In a pair of recent articles I have presented further evidence of Ambrosiaster's awareness of Jerome's work and other theological ideas circulating at Rome in the early 380s.[41] It may be significant that in his later version of the commentary on First Corinthians (*recensio* γ) Ambrosiaster occasionally modified his text in the direction of even greater support for conjugal relations. For example, in his commentary on 1 Cor 7:38 ("He who gives his virgin to be married does well…") Ambrosiaster introduced a sentence in the γ edition that stressed the goodness of marriage. He added: "He does well because what he does is licit."[42]

But an even more significant example can be found in Ambrosiaster's commentary on 1 Cor 7:5. In the earlier version of his comment on the final portion of the verse ("and come together again lest satan tempt you because of your lack of self-control"), Ambrosiaster had interpreted Paul's teaching to mean that married men should abstain from their wives "in order to be able to receive the body of the Lord more worthily." In his later version Ambrosiaster dropped this comment entirely and replaced it with the simple statement: "After days of prayer they should return to the natural practice."[43] Since we know that Ambrosiaster made some changes in the γ version of his commentary in direct response to letters or treatises of Jerome that were composed at Rome in 383 and 384, I would suggest that we have here another example of Ambrosiaster reacting to the writings of his contemporaries, in this case to the letter *Ad Gallos episcopos* and, indirectly, to Jerome himself. Moreover we also have a significant instance of Ambrosister moderating even his own teaching in order to remove any suggestion that sex might be defiling or prevent reception of communion.

Whatever the relations between Ambrosiaster and Jerome on this point, at the very least we have in Ambrosiaster's discussions of 1 Corinthians 7:5 evidence of a rather different tradition of interpretation than that offered by Tertullian, Jerome, or the papal letters. Jerome's readings of 1 Corinthians 7 in his *Adversus Iovinianum* and elsewhere were to prove troubling to a wide range of Latin commentators, from Rufinus to Pelagius to Augustine. We must now acknowledge that Ambrosiaster may have led the way in developing this alternative reading of 1 Corinthians 7 and an alternative approach to the question of clerical sexual continence.

40 Vogels, Ambrosiaster, 14 19.

41 Hunter, Significance, 1 26; Cooper/Hunter, Ambrosiaster *redactor sui*.

42 *In ep. ad Cor primam* 7:38 (CSEL 81/2, 89; ed. Vogels): "bene facit, quia licet quod facit".

43 (CSEL 81/2, 72; ed. Vogels): "*Et iterum ad id ipsum revertimini*. 2. Quoniam coniugiis consi lium dat, ut ad ipsum dominum revertantur abstinentes se se ab uxoribus suis, ut possint dignius accipere corpus domini (consilium dat post dies orationis ad usum naturalem reverti debere), *ne vos temptet satana propter incontinentiam (intemperantiam) vestram.*" The words in parentheses indicate the changes that appear in the γ recension of Ambrosiaster's com mentary.

Bibliography

Brown, P., The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 1988.

Clark, E.A., Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton, NJ, 1999.

Cooper, S.M./Hunter, D.G., Ambrosiaster *redactor sui.* The Commentaries on the Pauline Epistles (excluding Romans), in: Revue d'études augustiniennes et patristiques, 56, 2010, 69 91.

Duval, Y. M. , L'affaire Jovinien: D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVè et au début du Vè siècle, Rome 2003.

, La décrétale Ad Gallos Episcopos: son texte et son auteur, Supplements to Vigiliae Christianae 73, Leiden/Boston 2005.

Hunter, D.G., On the Sin of Adam and Eve: A Little known Defense of Marriage and Childbearing by Ambrosiaster, in: Harvard Theological Review 82, 1989, 283 299.

, Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy, Oxford/New York 2007.

, The Reception and Interpretation of Paul in Late Antiquity: 1 Corinthians 7 and the Ascetic Debates," in: L. di Tommaso/L. Turescu (ed.), The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity, Leiden/Boston 2008.

, The Significance of Ambrosiaster, in: Journal of Early Christian Studies 17, 2009, 1 26.

Mierow, C.C., The Letters of St. Jerome, ACW 33, New York 1963.

Pietri, C., Le mariage chrétien à Rome, in: J. Delumeau (ed.), Histoire vécue du peuple chrétien, Paris 1979.

Scheck, T.P., St. Jerome's Commentaries on Galatians, Titus, and Philemon, Notre Dame, IN, 2010.

Vogels, H., Ambrosiaster und Hieronymus, in: Revue Bénédictine 66, 1956, 14 19.

Elizabeth A. Clark

Jews, Camels, and "Literal" Exegesis

The Pelagian Treatise *De Divitiis*[1]

Despite their earnest ethical concern, early Christian writers tended to shy away from a too-pointed critique of wealth. As L. William Countryman has cogently argued in his book, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*,[2] the early church badly needed the funds contributed by the wealthy, even while it feared the danger of riches to their possessors, to the communal spirit of the church, and to the power of the developing ecclesiastical hierarchy. The writers' arguments centered largely on the donors: the rich are told that wealth, a "disease"[3], would injure simplicity of soul; that their charity would prompt the poor to pray for their salvation.[4] The fact that the poor were desperate for food, clothing, and shelter receives much less comment. The appeal of these patristic writers is definitely to the "supply side".

To the question of whether a camel can or cannot go through the eye of a needle – or a rich man enter the Kingdom of Heaven (Matt 19:24; Mark 10:25; Luke 18:25) – opinions differed.[5] Clement of Alexandria, for example, offers a resounding "yes". The rich should not despair, for "with God all things are possible" (Matt 19:26; Mark 10:27; Luke 18:27).[6] Riches, Clement argues, are among the *adiaphora*,[7] the "indifferent things" that ancient philosophers had claimed as neither morally good nor morally evil. "Yes," the rich man *can* be saved – *if* he does not cling to his riches and would willingly renounce them if called upon to do so; *if* his alms-giving is generous; *if* in other regards he lives a life "rich in virtue"; and especially *if* the riches were either garnered previous

1 The text of *De divitiis* is printed in PLS 1: 1380 1418. In the notes below, column numbers are given in parentheses.

2 Countryman, Rich Christian.

3 Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur* 1.3; 21.6 (GCS Clement 3, 160, 174).

4 Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur* 35.1 (GCS Clement 3, 183).

5 Churchmen such as Ambrose, Basil of Caesarea, and Augustine (all, not coincidentally, bishops) argued that only the *use* of riches, not riches in themselves, was subject to judgment (e.g., Ambrose, *In Luc.* 5.69; *Off.* 1.28.132; Augustine, *Serm.* 14.3[4] 5[7] [PL 38: 112 115]; references from Kessler, Reichtumskritik, 188 189).

6 Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur* 2.2; 3.1; 21.1 (GCS Clement 3, 160, 161, 173) although Clement clearly assumes that humans must willingly contribute their part.

7 Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur* 15.3; 20.2 (GCS Clement 3, 169, 172).

to his conversion or from inherited wealth. (Clement does not condone the behavior of Christians who are "perpetually on the lookout for more, bending downward, chained in the toils of the world").[8] If these conditions are met, *then* the rich man can hope, as Clement puts it, to "purchase immortality for money."[9]

To the author of the anonymous Pelagian treatise "On Riches", however, such arguments are mere sops to the "weak", to those unworthy to be called Christian. In his view, the rich should *not* count on the ability of camels to get through the needle's eye. With dazzling rhetoric and ingenious biblical exegesis, the author excoriates Christians who do not divest. No better than Jews of yore, these Christians should not expect the Kingdom of Heaven to await them. The argument of *On Riches*, John Morris boldly claimed, has "no parallel in the social thinking of Greece and Rome."[10] This treatise, he posits, provides "a textbook definition of socialism."[11]

Although Pelagianism in general has been described as the last exponent of "the Christianity of discontinuity"[12], the treatise *On Riches* is the *only* Pelagian writing that focuses exclusively on the issue of renunciation of wealth.[13] Its author builds on Pelagian claims that *every* human, as created in the image of God, can live without sin;[14] that baptism creates a "new person"; that Christians must exert their free will to live in holy rigor.[15] The author's basic exegetical principle is clear: Christians should not appeal to a "literal" reading of the Old Testament, to its seeming approval of riches as a sign of God's favor, while resorting to a "figurative" interpretation of the "hard" New Testament injunctions that counsel renunciation. Before turning to the author's argumentation and exegesis, however, some information regarding background and context.

8 Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur*, especially chapters 2; 3; 13; 19; 25; 26; 17; citation at 17.1 (GCS Clement 3, 170).

9 Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur* 32.1 (GCS Clement 3, 181).

10 Morris, Pelagian Literature, 44.

11 Morris, Pelagian Literature, 50 51.

12 Brown, Pelagius, 200; no "double standard" (194).

13 Kessler, Reichtumskritik, 84.

14 Kessler, Reichtumskritik, 22 23. John Morris suggests (Pelagian Literature, 45) that the author of *On Riches* developed Pelagius' theme in the latter's *Commentary on I Corinthians* 12:13 (we all have one Father and have in common earthly and fleshly things)

15 Böhlin, Theologie des Pelagius, 13 15, 31 37, 104 106. The anti Manichean dimensions of Pelagian theology as perceived in Rome are also stressed by Plinval, Pélage, 217, 301, 310, 321, 330, 338; Evans, Pelagius, 22; Wermelinger, Rom und Pelagius, 123, 221, 223, 225, 228, 236, 237; on Manichean and "Encratite" overtones of the theory of original sin, see Beatrice, Tradux Peccati, 29, 118, 171 173, Part III, chaps. 2 3.

Authorship, Dating, and Provenance

The treatise *On Riches* is one of six – the "Caspari Corpus" – now ascribed to our anonymous author.[16] This set of texts is named after C.P. Caspari, an Orientalist and Lutheran theologian who published *De divitiis* in 1890 from a manuscript in the Vatican Library (the text of the treatise in the *Patrologia Latina Supplementum* reproduces Caspari's[17]). Caspari argued for the relationship among several of the six texts that pointed to a possible common author. The texts have been provisionally dated to between 411 and 416, with *On Riches* falling toward the earlier end of that spectrum.[18] Of the six, only *On Riches* is in the form of a diatribe, with its characteristically fictive opponent.[19] Yet it shares with the other treatises, especially with *De castitate*, a strong ascetic message.[20] Indeed, one criticism of marriage in *De castitate* is its association with money and possessions.[21]

Various scholars have attempted to identify the author of these six treatises, attributing them to Agricola,[22] to Fastidius,[23] to Pelagius himself,[24] to a "Sicilian Briton",[25] and to Sixtus III in his pre-pontifical years[26]; a recent

16 C. P. Caspari's identification of the six texts [see n. 16] as from the same Pelagian author is laid out by Rackett, Sexuality and Sinlessness, 34 36; Kessler, Reichtumskritik, 224.

17 Caspari, Briefe, v, 318, 321 ("a Pelagian ascetic of long standing"); Cod. 3834, Bibliotheca Vaticana antiqua, saec. IX X, fol. 48v 64r; see discussion in Toscano, Tolle Divitem, 13 14. Caspari (Briefe, 283 297) argued strongly for one person as the author of *De malibus docto ribus*, *De castitate*, and *De divitiis.* In 1927, Morin found another manuscript of the text in a twelfth century manuscript in Basle; see Morin, Un manuscript inconnu; variants and cor rections to both Caspari's and Morin's texts by Winterbottom, Pelagiana (corrections and emendations to *div.* on 108 116). A new edition was undertaken by Kessler, Reichtumskritik, 242 331 (text and German translation). More Pelagian fragments in Morin, Fragments Pél agiens.

18 Kessler, Reichtumskritik, 113.

19 Kessler, Reichtumskritik, 127 128, 193, 237.

20 For a summary of the author's ascetic reading of 1 Corinthians 7 in *De castitate*, see Rackett, Sexuality and Sinlessness, 144 166; and more generally on the author's ascetic fervor, see Clark, Reading Renunciation, 98 n173, 156, 185 186, 220, 268 269, 334.

21 See *De castitate* 17; 10.4 (PLS 1, 1499, 1481); as Rackett writes (Sexuality and Sinlessness, 182), on linking the critique of marriage with the critique of riches, "*De castitate* and *De divitiis* present two sides of the same coin of perfection".

22 Caspari, Briefe, v, 387 389; 342 344, from Britain.

23 Morin, *De vita Christiana*, 488; Morin, Pélage ou Fastidius?, 258; Kirmer, Eigentum, 85; Haslehurst, Works of Fastidius; considered by Plinval, Pélage, 27, but rejected in favor of Pelagius himself (44 46).

24 Plinval, Recherches, 9 42; Plinval, Pélage, 44 45, 211n3 (five of the six treatises and letters to be attributed to Pelagius); Ferguson, Pelagius, 148; Rizzo, L'eresia pelagiana, 401.

25 John Morris proposed that all six documents of the Caspari Corpus should be assigned to one author, a Briton who wrote in Sicily ("the Sicilian Briton"), not to be identified with Caelestius, who was not in Sicily until 414 (Morris, Pelagian Literature, 40; followed by Evans, Pelagius, 28 30, 38). The "Sicilian Briton" hypothesis is deemed too speculative by Rees, Letters of

commentator, Andreas Kessler, deems the author a layperson and dubs him the "Anonymous Roman"[27]. Whoever the author may have been, he had surely enjoyed a rhetorical education: he skillfully moves his treatise from an *exordium*, through a *narratio*, *propositio*, and *argumentatio*, to a *peroratio.*[28] He puts his rhetorical skills to good use in deploying Scripture for the furtherance of his argument.[29]

At least one of the six Caspari texts places its author in Sicily,[30] where, he claims, he was befriended by a wealthy, ascetically-inclined woman, a *femina clarissima.*[31] Pelagius, we know, had a following among the Roman Christian aristocracy, some of whom decamped for safer territory (as did Pelagius himself) with the impending Gothic invasion.[32] Some of these aristocratic refugees landed in Sicily; the author of *On Riches* may plausibly be associated with them. Late ancient Sicily, with its large estates and its relatively undeveloped urban life, is thought to have had weak diocesan control – a perfect atmosphere in which genteel aristocrats of an intellectual and religious persuasion could work out their own brand of Christian teaching.[33] The author may have been linked to the circle about whom Bishop Hilary of Syracuse, in 414 or 415, complained to Augustine, whose response we have in Letter 157.[34] Hilary had reported that some Christians in Sicily were teaching (among other "Pelagian" points) that unless a rich man renounced his possessions, he could

Pelagius, 16, 18. Proposing that Pelagianism offered a powerful critique of corruption in Roman Briton (interpreting *gratia* as "official hanky panky") is Myres, Pelagius, 25, 36.

26 In the Vatican manuscript used by Caspari, four of the texts are attributed to "Sixtus Episcopus et Martyr" (Caspari, Briefe, 227 231); see discussion in Rackett, Sexuality and Sinlessness, 34. Sixtus III has been proposed once more by Solignac, Pélage et Pélagianisme, 2915 2918; this attribution is convincingly refuted by Kessler, Reichtumskritik, 136 144.

27 Kessler, Reichtumskritik, 2, 135; on Rome as the author's homeland, 116 117, 136 137. That the author may have at one time been married is suggested by his reference to a daughter in his letter *Honorificentiae tuae* 5 6 (PLS 1, 1692 1694). In *De castitate* 10.8 (PLS 1, 1484), he describes himself as "unmarried" (*sine matrimonio*).

28 For the breakdown of sections, see Kessler, Reichtumskritik, 221.

29 The author might also appeal to practical arguments from the social insecurity of the time: invasions, thieves, pirates, uncertainty whether one can retain one's possessions and constant anxiety about them (*div.* 17.3 [1406]). The appropriate attitude is a *contemptus mundi* (Toscano, Tolle Divitem, 261).

30 The letter *Honorificentia tua* 5 (PLS 1, 1692).

31 See *Honorificentia tua* 5 (PLS 1, 1692). Another high ranking associate of the author is the addressee of *De castitate.* See Kessler, Reichtumskritik, 106, 130.

32 Brown, Pelagius, 93 114; Brown, Patrons 56 72; both in Brown, Religion and Society, 183 207 and 208 226.

33 On the development of Christianity in Sicily and the relative lack of control from urban centers, see Ruggini, Christianisation, 224, 226, 231.

34 Hilary to Augustine Augustine, *ep.* 156; Augustine to Hilary, *ep.* 157. Dating: Rizzo, L'eresia pelagiana, 388. Also see: Kessler, Reichtumskritik, 100, 187; Toscano, Tolle Divitem, 16 (also citing Jerome, *Comm. in Hieremiam* 4.1, which mentions heresy in Sicily, among other islands). On the aristocratic Italian milieu in which the text might be situated, see Kessler, Reichtum skritik, 219.

not enter the Kingdom of Heaven; merely keeping other commandments without renouncing would not suffice.[35] In his reply to Hilary, Augustine suggests that Pelagius' disciple Caelestius is wandering about Sicily, corrupting the simple faith of Sicilian Christians.[36]

Audience

To whom and for whom was this treatise written? The social class to which the author appeals is evident throughout the text: he favors a Christian version of a life of *otium* that will release his readers from "bondage" to possessions and from a culture of ambitious striving for honors.[37] As patrons, they expect to be able to "give" to the support of their clients,[38] but the author's demand for divestment undercuts this expectation. That the author moved in circles of power is also suggested by his devastating critique of the cruel Christian judge who punishes the innocent and brags to his wealthy guests about the tortures he has administered.[39] The author clearly aimed at readers for whom such portraits would hit home.

35 Hilary to Augustine, 414 (?), in: Augustine, *Ep.* 156. Hilary asks Augustine's assistance in answering. In his response (*Ep.* 157), Augustine, among other points, appeals to the Old Test ament patriarchs, who were rich but blessed by God; in interpreting the story of the Rich Young Man, distinguish between keeping the "law", which is sufficient to "enter into life", while perfection" is a stage beyond; "Paul" (the Household Code material) assumes that Christians have houses and possessions; in the end, it is a matter of being *ready* to give up riches, and of not being "possessed" by them.
Rizzo argues that Pelagius' treatise *De natura*, against which Augustine wrote *De natura et gratia*, was well known in Sicily; and that Timasius and James, who brought that Pelagian treatise to Hippo at the beginning of 415, were from Sicily: see Rizzo, L'eresia pelagiana, 396 397; cf. Plinval, Pélage, 268. Augustine thanks Timasius and James for bringing him the treatise in *De natura et gratia* 1.1 and *De gestis Pelagii* 23.47. The two had been "converted" from Pelagianism by Augustine's teaching (see *De gestis* 24.48). Timasius served as a go between between Melania the Younger's husband Pinian and Augustine when Augustine tried to ordain Pinian; see Augustine, *ep.* 126.6.

36 Augustine, *ep.* 157.22. An "imaginary" depiction?; see Rizzo, L'eresia pelagiana, 393. Augustine writes that two bishops, Eutropius and Paul, gave him a copy of Caelestius' *Definitions* that had been brought from Sicily; see Augustine, *De perfectione iustitiae* 1.1 (Rizzo 393).

37 Kessler, Reichtumskritik, 2, 207, 210 214; on Sicilian monasticism as an "erudite *otia*", see Rizzo, L'eresia pelagiana, 405. Readers of Cicero and Vergil know that avarice, the lustful desire for wealth, leads many astray: see Toscano (Tolle Divitem, 33 39) for discussion of such passages as Cicero, *Fin.* 1.59; Virgil, *Aen.* 1.436; 3.53 ff. Toscano shows how this critique of *avaritia* was picked up by various Latin Church Fathers.

38 For ostentatious giving, see Rougé, Aspects de la pauvreté, 247 248.

39 *div.* 6.2 3 (1386 1387); the Anonymous brings the image home by reinforcing that this is "you", the Christian reader. The image of the judge that the author of *On Riches* summons up has been called the "very incarnation of the *iudicum pravitas*" (Toscano, Tolle Divitem, 223, 252). Toscano suggests that the author asks readers to look back to the time of the persecutions, when Christians stood before the tribunal of *pagan* judges (259).

Yet it is less clear that the author of *On Riches* advocated wide-scale social reform. In 1960, J.N.L. Myres proposed that Pelagianism offered a powerful critique of corruption in Roman Briton (interpreting the Pelagian understanding of *gratia* as "official hanky-panky"),[40] but others (probably correctly) have countered that Pelagian authors, and the author of *On Riches* in particular, seem quite indifferent to society and its institutions, aiming rather at an asceticizing moral reform of the individual.[41]

To be sure, one could debate what the author means by "riches". Ancient writers could describe themselves as "poor" even if they had a house, slaves, and means for modest travel.[42] Our anonymous author, for example, mentions the "poverty" of his mentor in Sicily, the *femina clarissima.*[43] Nevertheless, he defines wealth as anything beyond a "sufficiency". He cites Proverbs 30:7: "Give me neither riches nor poverty but settle upon me a sufficiency of the things that are necessary."[44] Riches are anything beyond "the necessaries of nature", "in excess of nature's habitual requirements"[45]; "superfluity"[46]. The mean, he writes, is "to possess nothing more than is absolutely necessary".[47]

The Origin of Riches

What is the origin of riches? In this diatribe, both the opponents and the author appeal to God's creation of the physical world – but to support different positions. The opponents claim that since God created gold, silver, and gems, these cannot be considered evil. Yes, the author replies, but these are not, in their created state, "superfluous wealth"; God intended the things he created to be used in moderation.[48] God gave the air, the sun, moon, and stars, the rain to everyone, and if he distributed these greater gifts equally, how could he have

40 Myres, Pelagius, 25, 36.

41 For example, Liebeschuetz, Did the Pelagian Movement, 237 239. Brown, for his part, while eschewing an interpretation based on politics and social protest, widens the Pelagian reach from an appeal to "individual" reform to the notion of a communal reform of the Church: all Christians, not just an ascetic elite, are called to an ethic of perfection (Brown, Pelagius, 183 184, 194 but, Brown adds, the ideal of Christian "perfection" meant that the Pelagian Church would always be a minority [204 205]).

42 Kessler, Reichtumskritik, 197 198, gives the example of Paulinus of Pella, *Euch*. 516 544 (SC 209, 92 94).

43 *Honorificentiae tuae* 5 (PLS 1, 1692 1693): *se penitus dedicavit.* One might also recall Melania the Younger, another refugee from Rome, who though constantly "renouncing", always seems to have more at her disposal; see translation of and commentary on the *Vita Melaniae Junioris* in Clark, Life of Melania the Younger.

44 *div.* 5.2 (1383); see Kessler, Reichtumskritik, 197.

45 *div.* 8.1 (1388); see Toscano, Tolle Divitem, 41.

46 *div.* 6.2 (1385): *superflua.*

47 *div.* 5.1. (1383).

48 *div.* 10.9 (1397); 19.3 (1414).

wished for an unequal distribution of the lesser gifts (i. e., earthly riches)?[49] God cannot be the source of riches, he concludes, for there is no injustice with God, the source of all equity.[50] A theological argument about the nature of God thus undergirds the author's demand for renunciation.

The origin of riches rather lies in extortion, robbery, human wickedness (*ex rapina et iniquitate*).[51] The very fact that some enjoy riches is the cause of poverty for others: "Take away the rich man", the author argues, "and you will find no poor person" (*Tolle divitem et pauperem non invenies*).[52] An appeal to *inherited* wealth does not make things better: *all* riches, in the end, are the result of sin.[53]

The ability of a man to pass on an inheritance is a right to which the opponents appeal. The author retorts that it is not necessary to leave an inheritance to one's offspring. Anything more than what "nature requires" only harms one's children. With the end of the world at hand (the author cites 2 Peter 3:10), we should hurry to divest before it is too late.[54] We should imitate the good "fatherhood" of God: his model of "paternity" shows how *our* concern for heirs should be "free from every suspicion of evil".[55]

Christians are told to remove occasions for sin[56] and the most important such "occasion", the author claims, is riches, condemned by the Lord.[57] Poverty, he claims, does not offer occasions for sin; indeed, poverty renders such "occasions" almost impossible.[58] Here, the author interweaves motifs that resonate with popular philosophical literature of the period – for example, that love of riches and possessions is a form of "slavery" or "captivity" from which every right-thinking person would wish to be freed.[59] New Testament verses similarly fault the "passion" for riches, for example, 2 Peter 1:4.[60] Likewise useful is John 8:34, that a man's sins come to "possess" him, to

49 *div.* 8.3 (1389). Likewise, the sacraments are given to all humans alike, with no differentiation between rich and poor.

50 *div.* 10.9 (1397) and God, unlike humans, does not change (*div* 8.2 [1389]); Toscano, Tolle Divitem, 45.

51 *div.* 7.2 (1388).

52 *div.* 12.2 (1401).

53 *div.* 7.3 5 (1388). If a rich man argues that he acquired his wealth justly, the author retorts that others cannot see that he has won it honestly, and imagine that they too are justified in trying to win riches by any means: inadvertently, the man will become a cause of others' sin (*div.* 19.4 [1414]).

54 *div.* 20.2 3 (1417). The author denies that he is claiming that a person could leave *no* in heritance.

55 *div* 8.2 (1389); Toscano, Tolle Divitem, 44 45.

56 *div.* 19.3 (1413).

57 *div.* 17.3 (1406). Striving for spiritual "health", a Christian, like a sick man, must rid himself of "disease", here, the "disease" of riches (*div.* 19.3 [1413], 4.1 [1382]).

58 *div.* 20.4 (1417).

59 *div.* 1.1 (1380): people fall "captive" to these desires even as their consciences reprove them; "judgment" (*iudicio*) succumbs before the passion of what they so deeply love and desire.

60 *div.* 10.10 (1397).

"enslave" him.[61] Christians, according to 1 Peter 2:11, are to be strangers and pilgrims in the world. Paul likewise counsels that if Christians are "at home in the body", they are "away from the Lord" (2 Cor 5:6). As "travelers" here on earth, our author adds, Christians should not amass possessions.[62]

Old Testament and New Testament

The author of *De divitiis*' approach to the Old Testament is complex. On the one hand, he understands Christianity as a religion of law (*lex)* and commandments (*praecepta*),[63] even enlisting Paul in this claim (the author cites 1 Corinthians 9:21 and Galatians 6:2 in which Paul refers to Christianity *as* "Law"[64]). We should heed the warning of James: followers of Jesus must keep the whole law, not failing in even one point.[65]

Construing Christianity as a religion of "law", however, does not encourage the author to enlist Old Testament heroes for his cause. He faults those who appeal to the Old Testament patriarchs, especially to Abraham, to justify the retention of riches: Abraham, they claim, was not only rich, but was the *first* rich man – and was blessed by God. The author suggests that if his opponents had read more closely, they would have seen the faultiness of their interpretation. In the first place, Abraham was *not* the first rich man, as the opponents claim. Rather, the author argues, there were many rich men who lived before him, *not* "made rich by God", but by their own evil devices; this shows (once again) that God is not the origin of riches.[66]

The author, however, then abruptly switches his argument. Apparently, given the Genesis narrative, it was not credible to claim that Abraham was poor, pure and simple. He tries a different tack. If in fact God *did* make Abraham rich, we should understand this enrichment as a concession to human weakness: God, ever a good pedagogue, opted to train a weak and iniquitous people (i.e., the Israelites) gradually (the author here recalls that the Israelites had been idolaters in Egypt). The Hebrews were won to the faith for the wrong reason, namely, by witnessing Abraham's riches – but at least they were won.[67] In this argument, God is represented as making concessions

61 *div.* 10.3 (1394). The author also appeals to the parable of the Sower, in which riches are compared to "thorns" (*div.* 19.1 [1412], citing Matt 13:22).

62 *div.* 19.4 (1415).

63 *div.* 6.3 (1387).

64 *div.* 19.2 (1413).

65 *div.* 19.2 (1413).

66 *div.* 9.1 (1390); riches did not originate with God (*div.* 9.2 3 [1392]); see Toscano, Tolle Di vitem, 46 47. Besides, even now it is not only Jews who are rich, so the opponents should cease from quoting these "Jewish" examples (*div.* 10.2 [1394]).

67 *div.* 9.2 (1391).

to human weakness that the author himself would not make. The story also reveals the author's low view of ancient Israelite morality. And he casts further doubt on Abraham's morality by bringing in his concubine: since the opponents approve of riches, do they also approve of Abraham's having a concubine as well as a wife (or like Jacob, having four women)?[68] The standards of Genesis are far too low.

The author, however, rescues Abraham from such calumny by providing what he calls a "mystical" meaning, namely, that God made Abraham rich *after* having made him poor. God called Abraham to renounce his home and country (Gen 12:1) before allowing him to become rich. *This* interpretation, with a little spiritualized tweaking, is more applicable to Christians of the present. Its message: if they become poor here and now, they too can become rich later, in heaven.[69]

The Old Testament is no longer to be followed now that the truth of which ancient Israelite practices were a "figure" (*figura*) has come.[70] No patriarch or prophet, the author intones, no Abraham or David, rescued you from hell and brought you to heaven: it was Jesus Christ.[71] Do the opponents forget that it was "*Jewish* hands" that struck the cheeks of Jesus, our life-giver?[72]

It is not correct, the author concludes, to cite Old Testament examples as if they contained the higher truth.[73] Followers of Jesus are not to remember the former things, the things of old, but should behold the "new things"[74]. The "times" of Christianity are "different", superior to "ancient times"; now, it is the poor man who follows Christ, our exemplar.[75] The author's opponents, he complains, take Old Testament examples regarding riches "literally", while taking New Testament injunctions about renunciation allegorically, and do this to justify their own practice.[76] Let us "end this false allegory", the author exclaims![77] Remember how different "Christian times" are from those of ancient Israel!

68 *div.* 9.3 (1391).
69 *div.* 9.3 (1391 1392).
70 *div.* 9.3 (1391), 9.4 (1392).
71 *div.* 9.5 (1392 1393).
72 *div.* 9.5 (1392).
73 *div.* 5.3 (1384).
74 *div.* 9.5 (1393), citing Is. 43:18,19; cf. 2 Cor 5:17.
75 *div.* 9.5 (1393), 5.3 (1384).
76 *div.* 18.10 (1411).
77 *div.* 10.1 (1394): *Cesset nunc falsa allegoria.* Augustine uses the same type of reasoning (though pitting different New Testament passages against each other) when critiquing lazy monks who appeal to allegorical interpretation of Biblical verses to get out of work: see his *De opere monachorum* 19.22; 22.25.

Jesus

The anonymous author next turns from unregenerate Israelites to the Savior, Jesus, cast as an ascetic model. Since Jesus, the author reminds readers, had nowhere to lay his head,[78] he requires his followers to renounce their possessions and join him in poverty.[79] As "poor", they can be called (as in the Beatitudes) "blessed".[80] (It is noteworthy that the author here cites Luke's version of this Beatitude, not Matthew's, which qualifies "poor" as "poor in spirit" [Luke 6:20; Matt 5:3]). Paul too testifies that the Word of God became poor that we might become rich.[81] Philippians 2 tells us that Christ "did not count equality with God a thing to be grasped, but emptied himself, taking the form of a servant."[82] To follow in Jesus' footsteps, we too must "empty ourselves", renouncing all our possessions.[83] The Christological hymn of Philippians 2 provides a model for human renunciation.

Jesus' story of the Rich Young Man who sought to follow Jesus but could not part with his wealth, with its question of whether the rich will be able to enter the Kingdom more easily than a camel can pass through a needle's eye, provides ammunition for the anonymous author's argument. Our author seeks to rebut what he considered false interpretations of the story of the Rich Young Man. The true interpretation is simply a "literal" reading of the text: only by renunciation of riches can a person be worthy of eternal life.[84] And the story has application to the present: *all* humans have the ability to achieve the highest state of perfection.[85]

The author's sparring partners offer a variety of interpretations to ease the rigor of the narrative. They do not at first resort to "allegory", but rather read the story in a "literal" way, while simultaneously highlighting certain of its features that they believe might rule out its application to *them* in the present. Might we call this interpretive approach "selective literalism"?

First, the opponents argue that Jesus' words to the Rich Young Man were meant *only* for those striving for the perfection of the inner circle of followers, the *apostles.* This claim, the author denies: the Rich Young Man was *not* among the apostles, whose number was complete, any more than were Ananias and Sapphira in Acts, who received the ultimate punishment for not "giving all".[86]

78 *div.* 5.3 (1384), 10.1 (1394) citing Matt 8:20, Luke 9:58.
79 *div.* 5.3 (1384), citing Luke 14;33, cf. Matt 19:21, Mark 10:21, Luke 14.26, 10.1 (1393).
80 *div.* 12.4 (1401).
81 *div.* 5.3 (1384), citing Paul in 2 Cor 8:9.
82 *div.* 6.1 (1385), citing Phil 2: 5 8.
83 *div.* 5.3 (1384), citing Luke 14:33, cf. Matt 19:21, Mark 10:21, Luke 14:26.
84 *div.* 19.4 (1414 1415).
85 *div.* 12.5 (1401 1402).
86 *div.* 10.5 6 (1395 1396).

That couple's fate stands as a warning to half-hearted Christians. *All* humans – not only apostles – should aim for perfection.[87]

The objectors then argue that there *were* rich men in the New Testament who were praised: they cite Zaccheus, Joseph of Arimathea, and Matthew the tax-collector.[88] The author rejoins: whatever their former state, when these three became followers of Jesus, they renounced possessions. Zaccheus even said, "Behold, I give half of my goods to the poor, and if I have defrauded anyone of anything, I restore it fourfold" (Luke 19:8) – did the opponents forget this passage?[89] Again, the author faults his opponents for "poor reading".

The opponents next claim that the disciples *did* have possessions, namely, "homes", a point they infer from Jesus' prediction that the disciples would be scattered and "return to their possessions" (or "homes" [*propria*; John 16:31–32]). The author responds that these words of Jesus were addressed to the very disciples who would *abandon* him in his last hours: do the opponents wish to identify themselves with those who forsook Jesus?[90] Moreover, when the Gospel of John states that Jesus on the cross commissioned the disciple John to take his mother "unto his own" (*in sua* [John 19:27]), this phrase does not mean that John would take her "to his own property", as the opponents argue, but rather take her "as his mother". Do they not remember that Jesus said to Mary, "Behold, your *son!*" (John 19:26) – not "Behold, your *host!*" [*hospes*]?[91] The Beloved Disciple was not in the business of inn-keeping! The author of *De divitiis* once more implies that his opponents are poor readers: they fail even when they claim to read the Gospel accounts "literally".

Next, the opponents switch their argument: they are willing to concede apostolic renunciation, but they look to historical circumstances and context to explain it away as not applicable to *them.* They hypothesize that it was persecution, the need for Jesus' followers to flee from place to place, that inspired the apostles' renunciation – and argue that the times of persecution are long past in *their* day.[92] Since there is now no need to "flee", there is no need to cast off possessions. The author of *On Riches* rejects this reasoning. If Jesus had meant "persecution" as a reason for the apostles' renunciation, he should have allowed them to take money with them – but he did not.[93] (Presumably the author has in mind such passages as Matthew 10:9, in which Jesus, sending the disciples on their mission, tells them to take no gold or silver, as well as Acts

87 *div.* 12.5 (1401 1402).
88 *div.* 11.5 6 (1398 1399).
89 *div.* 11.5 6 (1399).
90 *div.* 11.7 (1399 1400).
91 *div.* 11.8 (1400). Jerome appeals to the same verses to argue for Mary's perpetual virginity: she had no other children to care for her (*Adversus Helvidium* 14).
92 *div.* 10.4 (1395); 11.1 1397 1398).
93 *div.* 11. 1 3 (1398): those who fled did not keep their money, but laid it at the apostles' feet. Such an ingenious interpretation (*calliditatis sensum*) the opponents produce!

4:34 – 35, in which those who sold possessions laid the proceeds at the apostles' feet). Persecution, in short, was not a motive for apostolic renunciation.

The objectors try again: if they renounce all, they will not be able to feed the hungry, clothe the naked, and perform other acts of charity to which Jesus calls his followers.[94] They cannot, in effect, follow Christ's injunctions if they give up all. The author retorts first with his general principle, derived from a "zero-sum" economic worldview, that only *because* some are rich are others poor.[95] Moreover, the poor are not expected to give alms.[96] In the author's view, it is *not* "better to give than to receive" (Acts 20:35): Jesus himself, his apostles, and Paul all "received" from others.[97] Nor can the opponents claim that the "woe" Jesus pronounced on the rich in Luke 6:24 is directed only towards the "*evil* rich": Jesus, our author retorts, does not distinguish the "evil" rich from the "good" rich.[98] Jesus, he is sure, did not think that there *could* be "good" rich. "How ingenious the greedy can be!" the author exclaims in seeming disgust at his opponents' manipulation of the Biblical texts.[99]

The Camel and the Needle's Eye

The story of the Rich Young Man who could not relinquish his possessions to follow Jesus is given its punch line in the famous verse, "it is easier for a camel to go through the eye of a needle than for a rich man to enter the kingdom of God" (Matt 19:24).[100] Some of the arguments in *De divitiis* regarding this passage appear in earlier discussions by Origen and by Jerome; the anonymous author was not wholly original in devising his opponents' interpretations and his own replies.[101]

The opponents first attempt a "literal" reading of the story: the camel might possibly squeeze through the needle's eye, and they, in possession of their riches, might come to enjoy the Kingdom of Heaven. Our author jeers at their attempt: do they imagine they can find a needle large enough, or a camel small enough, to make this passage feasible?[102] Neither side, however, appeals to the solution given in the Apocryphal Acts of Peter and Andrew, in which the eye of

94 *div.* 12.1 5 (1401 1402).
95 *div.* 12.1 2 (1401).
96 *div.* 12.4 (1401).
97 *div.* 15.2 (1404).
98 *div.* 16 [no section] (1405).
99 *div.* 10.4 (1395): *O avaritiae ingenium!*
100 The author in *Humanae referunt litterae* 5 (PLS 1, 1379) uses the verse as part of an argument that the young male addressee is not permitted to "be covetous or have superfluous posses sions". In Morris' view, this brief mention gives a run up to the more detailed argument in *On Riches* (Pelagian Literature, 46).
101 See Clark, Reading Renunciation, 95 99, for discussion.
102 *div.* 18.1 (1407 1408).

a "real" needle does, miraculously, open wide enough to accommodate the camel – and thereby a rich man is won for the faith.[103] In *De divitiis*, however, we find less miraculous needles and more ordinary camels.

The opponents, pressing their case, next claim that the text may refer not to an animal named a "camel", but to *camelus*, meaning the ropes of a ship. The author mocks them once more: do the ropes of a ship pass through the eye of a needle any more easily than would the beast, the camel? They must search diligently through the workshops of weavers to try to find a suitably-sized thread that can be called a *camelus!*[104]

"Literal" readings having failed them, the opponents next revert to allegory: the "camel" symbolizes Gentiles, who though corrupted by sin, have bowed down to Christ, while the rich man symbolizes the Jews. On this reading, the story means that they, like the Gentiles, will have an easier way through the needle than will the rich man, that is, the Jews. Why is a camel an appropriate symbol for the Gentiles? The opponents' answer: the Gentiles' addiction to vice is symbolized by the camel's bent body.[105]

The author attacks this argument on several fronts. Jesus' comparison of humans to animals (such as Herod to a fox [Luke 13.22]) refers to similarity of character, not to bodily shape. Besides, nowhere in Scripture are Gentiles called "camels".[106] The author of *On Riches* appeals to a well-known Pelagian principle regarding free will: there is great difference between a human being corrupted by his own free will (such as a rich man) and an animal (the camel) whose very nature it is to be bent. Human corruption comes not from nature, but from free will (*voluntatis arbitrio*).[107] And if the opponents choose (without Biblical sanction) to identify the eye of the needle with the "narrow way", their case is no better: how will the camel, that is, the Gentiles, loaded down with wickedness and sin, be able to tread on that "narrow way", since the Lord pronounced that it was meant only for the few who were righteous?[108]

As a last resort, the opponents argue that even if God denies "the Kingdom of Heaven" to the rich, he will not deny them "eternal life": for them – apparently capitalizing on the difference in terminology between the Synoptics and the Gospel of John – the "Kingdom" and "eternal life" are two different levels in the afterlife. The author flatly rejects this distinction. The Kingdom, eternal life, and salvation are identical states. Those who are outside the Kingdom are *not* among the saved.[109]

If, the author argues, the opponents finally resort to the verse that "What is

103 Acta Petri et Andreae 13 21 (Acta Apostolorum Apocrypha 2.1, ed. Bonnet, 123 126).
104 *div.* 18.2 (1408).
105 *div.* 18.6 (1409 1410).
106 *div.* 18.7 (1410).
107 *div.* 18.6 (1410).
108 *div.* 18.7 (1410).
109 *div.* 18.5 (1409). Other Pelagians, such as Julian of Eclanum, do not have the same approach to riches as our author: Morris, Pelagian Literature, 51 54.

impossible with men is possible with God" (Luke 18:27), they might as well claim that God will raise to heaven not only rich men with all their *impedimenta* and *vitia*, but he might also take the camel along with them! Since nothing is theoretically impossible for God, we should let the whole human race – and why not beasts, too? – enter God's heavenly Kingdom![110] The author's disgust is as palpable as his wit is sharp.

The author's seeming anti-Judaism again emerges in his answer to the question, why are Jesus' disciples portrayed as so dense and uncomprehending in this episode? After all, if (as the author assures his readers) the disciples had *already* renounced their possessions,[111] why did they find Jesus' words regarding the rich man so puzzling? Why did they "despair"? The author answers: the disciples despaired at Jesus' words, since they *as Jews* mistakenly assumed that rich men were important: they had witnessed rich Jews performing works of charity. Moreover, the disciples as neophyte believers did not yet understand that the infringement of even one commandment counted as transgression of the whole law.[112] "Jewish" assumptions, in other words, hindered their comprehension of Jesus' message.

From the author's viewpoint, the opponents' attempts to interpret the camel passage in a way that would allow them to slip through the needle to salvation is totally misguided. Christians are taught to take Old Testament verses in an "allegorical and mystical" sense, and teachings of the New Testament in a "simpler and more literal or historical sense", but the opponents, on the topic of riches, reverse this prescription: they read the New Testament as if it were a "figure" that alludes to the fuller truth given to the Old Testament, not vice versa. The "harder" sayings of the New Testament about wealth, the anonymous author insists, must be taken "literally", not "allegorically"; it is the Old Law that is to be interpreted allegorically. The opponents should abandon their attempt to bend Scripture to justify their own desired way of life.[113] End this false allegory (*falsa allegoria*), the anonymous author exclaims![114]

Repercussions

John Morris hypothesizes that the "extreme ideas" put forward by the author of the treatise *On Riches* provided one reason for the Roman government quickly to back Augustine's side of the controversy. Imperial intervention insured that Pelagianism was decisively outlawed.[115] Although pagan authors

110 *div.* 18.3 (1408).
111 *div.* 10.1 (1394).
112 *div.* 18.4 (1409).
113 *div.* 18.10 (1411); Kessler, Reichtumskritik, 24.
114 *div.* 10.1 (1394): *Cesset nunc falsa allegoria.*
115 Morris, Pelagian Literature, 51 54. Pope Zosimus, Morris reminds readers, did not endorse

could imagine a mythical Golden Age of equality and Christian thinkers could posit a future, more egalitarian millennium, the author of *De divitiis* claims that *here and now* there should be redistribution of wealth and property: this, Morris argues, was "a socialism of a coherence and urgency that was hardly to be met again before the nineteenth century, or at the earliest the end of the eighteenth."[116] Morris' argument, while speculative, is suggestive.

As Peter Brown has emphasized, the defeat of Pelagianism meant that the influence of the lay patrons of Christianity at Rome and elsewhere became overshadowed by the rise of strong clerical influence: powerful clergy "brought to a close the spring of a Christian lay culture in the Latin West."[117] We do not know whether our author, like some of his Pelagian confreres, trekked Eastward toward more hospitable lands, or whether he remained in the West, silenced by the forces of church and state that believed rich men, and many others, could climb through the eye of a needle.

Bibliography

Beatrice, P.F., Tradux Peccati: alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale, Studia Patristica Mediolanensia 8, Milan 1978.

Böhlin, T., Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis, Uppsala/Wiesbaden 1957.

Bonnet, M. (ed.), Acta Apostolorum Apocrypha 2.1, Hildesheim 1959 [original 1898].

Brown, P., The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy Between East and West, in: Journal of Theological Studies n.s. 21.1, 1970, 56 72; reprinted in Brown, Religion and Society, 208 226.

, Pelagius and His Supporters, in: Journal of Theological Studies n.s. 19.1, 1968, 93 114; reprinted in Brown, Religion and Society, 183 207.

, Religion and Society in the Age of Saint Augustine, New York 1972.

Caspari, C.P., Briefe, Abhandlungen, und Predigten aus den zwei letzen Jahrhun derten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters, Oslo, 1890; reprint: Bruxelles, 1964.

Clark, E.A., The Life of Melania the Younger, Studies in Women and Religion 14, New York/Toronto 1984.

, Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999.

the condemnation of Pelagius until after the state had intervened. For the complicated relations between church and state in the condemnation, see Wermelinger, Rom und Pelagius, Parts 3 4.

116 Morris, Pelagian Literature, 50 51.

117 Brown, Patrons, 225.

Countryman, L.W., The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations, Texts and Studies in Religion 7, New York/ Toronto 1980.

Evans, R.F., Pelagius: Inquiries and Reappraisals, New York 1968.

Ferguson, J., Pelagius, Cambridge 1956.

Haslehurst, R.S.T., The Works of Fastidius, London 1927.

Kessler, A., Reichtumskritik und Pelagianism: Die pelagianische Diatribe "de divitiis": Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar, Paradosis 43, Freiburg (Schweiz) 1999.

Kirmer, I., Das Eigentum des Fastidius im pelagianischen Schriftum, Oberbayern 1937.

Liebeschütz, W., Did the Pelagian Movement Have Social Aims?, in: Historia 12, 1963, 227 241.

Morin, G., Le *De vita Christiana* de l'évêque Breton Fastidius et le livre de Pélage *Ad Viduam*, in: Revue Bénédictine 15, 1898, 481 493.

, Fragments Pélagiens inédits du Manuscript 954 de Vienne, in: Revue Bénédictine 34, 1922, 265 275.

, Un manuscript inconnu et complet de trois des opuscules de l'évéque Breton Fastidius, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 26, 1927, 234 241.

, Pélage ou Fastidius?, in: Revue d'histoire ecclésiastique 5, 1904, 258 264.

Morris, J. Pelagian Literature, in: Journal of Theological Studies n.s. 16, 1965, 26 60.

Myres, J.N.L., Pelagius and the End of Roman Rule in Britain, in: Journal of Roman Studies 50, 1960, 21 26.

Plinval, G. de, Pélage. Ses écrits, sa vie, et sa réforme, Lausanne 1943.

, Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélage, in: Revue de Philologie 60, 1934, 9 42.

Rackett, M.R., Sexuality and Sinlessness: The Diversity among Pelagian Theologies of Marriage and Virginity, unpublished dissertation, Duke University, Durham, NC, 2002.

Rees, B.R., The Letters of Pelagius and His Followers, Woodbridge (UK), 1991.

Rizzo, F.P., L'eresia pelagiana in Sicilia, in: R. Barcellona/T. Sardella (ed.), Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco, Soveria Mannelli 2003, 379 406.

Rougé, J., Aspects de la pauvreté et de ses remèdes aux IVe Ve siècles, Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, VII Convegno Internazionale, Peru gia 1990, 227 248.

Ruggini, L.C., Christianisation in Sicily (IIIrd VIIth Century), in: Gerion 1 [Madrid], 1984, 219 234.

Solignac, A., Pélage et Pélagianisme, in: Dictionnaire de Spiritualité 12.2, Paris 1986, 2889 2942.

Toscano, S., Tolle Divitem: Etica, Società e Potere nel De Divitiis, Testi e studi di storia antica 19, Catania 2006.

Wermelinger, O., Rom und Pelagius. Die theologische Position der Römischen

Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411 432, Päpste und Papstum 7, Stuttgart 1975.

Winterbottom, M., Pelagiana, in: Journal of Theological Studies 38, 1987, 106 129.

Virginia Burrus

“Honor the Fathers”

Exegesis and Authority in the Life of Saint Helia

In 1909, Guillermo Antolín, head of the Library of the Royal Monastery of the Escorial, published a transcription of a Latin work hitherto unknown to modern scholarship – the *Life of Saint Helia*.[1] A century later, the text is still largely unknown, yet it is remarkable in a number of respects. For starters, it is unusually long for a saint’s Life, filling roughly forty-four double-columned pages in the tenth-century manuscript copied by Antolín (Escorial a.II.9). More significantly, the bulk of the text is in dialogue format: two of its three books are dominated by an extended debate between the young Helia and her mother regarding the relative merits of virginity and marriage, followed by briefer exchanges between the two women and a bishop; a third book records a debate between Helia and the provincial governor, in which most of the talking is done by the voluble girl. All of the speeches are liberally larded with biblical citations, enhancing the air of self-conscious rhetorical virtuosity that pervades the Life.

The scant scholarly attention hitherto devoted to the work has focused either on its possible Priscillianist provenance[2] or on its possible feminist resonance.[3] A literary and rhetorical analysis that takes account of the novelistic, dialogical, and exegetical aspects of the *Life of Helia* is still lacking.[4] Here, then, I would like to take up the invitation issued by the volume to give initial consideration to the exegetical strategies applied by this text “in order to create ascetic meaning” with regard to the New Testament in particular.[5] The *Life of Helia* opens itself easily to such an investigation, due to its format as a polemical dialogue in which a girl’s choice of virginity is both attacked and defended via exegetical argumentation. Indeed, although there are strong affinities suggesting the author’s likely familiarity with novelistic texts such as

1 Antolín, Estudios, 122 28, 204 46.
2 García Villada, La vida.
3 Salisbury, Church Fathers.
4 Marco Conti and I are in the process of producing a critical edition, English translation, in troduction, and commentary to the text that we hope will offer the beginnings for such work.
5 The abstract for the 2011 conference that gave rise to this volume proposes that “early Christian authors had to apply a number of exegetical strategies in order to create ascetic meaning” when faced with New Testament texts that might not, on the face of it, seem “suitable for justifying radical ascetic and encratite practice”. This statement is reminiscent of the language and argu ment of Elizabeth Clark, who sets out “to dissect the interpretive devices that were employed to create ascetic meaning” in ancient Christian literature (Reading Renunciation, 11).

the *Acts of Thecla*, on the one hand, and virginity apologetics such as those of Ambrose and Jerome, on the other, the *Life of Helia* cites no text, and arguably recognizes no authority, other than the scriptures.

Given its format, it may be tempting to see in this Life primarily an extended performance of competitive proof-texting – that is, to assume that ascetic practice and commitment precedes ascetic biblical interpretation, or at least constitutes a separate domain, which the scriptures must be made to support whether they want to or not, so to speak. Certainly, accusations of sophistry and forced exegesis are in evidence in the text itself, in keeping with rhetorical convention.

"It is far from surprising", the mother charges, "if the evasiveness of your arguments and the tortuous circumlocution of your words should cause contradictions of truth and present questions more deceptively, since you have destroyed the order of the discussion."[6]

Repeatedly, she accuses her daughter of clever manipulation, duplicity, and empty verbosity. Repeatedly, Helia accuses her mother of bullying and ignorance, in turn. Such polemics notwithstanding, I would propose that we consider the possibility that the exegetical and rhetorical skills on display in this Life not only make for satisfying theater but also allow space for a degree of real negotiation. As Tim Whitmarsh notes,

"The fictitious scenario of the *controversia*, the law court speech, always dramatizes an implicitly opposing view. *Controversiae* invite audiences to take their own positions on these heavily charged ideological issues."[7]

All the more so, if the opposing view is *explicitly* dramatized, as in controversial dialogue texts. From this perspective, ascetic ideals might be considered as much a product as a cause of exegetical practice and debate.

In this context, I am particularly interested in how negotiations of competing claims of marriage and virginity converge with negotiations of competing claims about how the Bible is to be read: the point of convergence might be identified with questions of authority, more precisely, of patriarchal authority. This issue is highlighted and problematized even before the narrative commences. In the prologue, the author of the Life compares himself to a boy in a rhetorician's classroom who is still learning basic skills. To his surprise, he has been assigned a serious defense, rather than a mock confabulation, as would have been appropriate. As he protests to his addressee, one Macedonius: "you entrust the narration of spiritual achievements to me, one whose inexperience you would not have put to the test while in light-hearted classroom studies!" The burden of the prologue is the author's argument for his abject inadequacy as the narrator of Helia's Life, an argument

6 Antolín, Estudios, 128.
7 Whitmarsh, Second Sophistic, 71 73.

that seems to carry an undercurrent of criticism of Macedonius, who is initially described as "exercising a priesthood of the second order but equaling a pontiff in the probity of [his] habits" – an ambivalent compliment that seems to emphasize the addressee's relatively low clerical rank as presbyter. Suggesting that Macedonius has foisted on him a task that he was unable to fulfill himself, the author queries: "Is it distressing to state openly that you cannot undertake and carry through more fully what you are able to start?" The problem of inadequacy is ostensibly resolved through expressions of filial piety that invoke a monastic or ecclesial context of pedagogical formation: his "father" (even if only a second-ranking priest) has asked this of him, and a child owes obedience to a parent who has long prepared him for just such a moment and who will continue to encourage his effort (even if he has not tested the boy's skills while he was still in the classroom). In closing the prologue, the author makes a final appeal to his "venerable father":

"just as it is fitting that the will of parents be complied with without discussion, so too it is right that the offences of children be endured serenely, and that the trifles of their perceptions and words be tolerated with calm patience."[8]

Having been called upon to perform, and trusting in the clemency of his father, our narrator will now obediently unfold his plot, though he cannot promise that it will not offend; he will place speeches in the mouths of his characters, who will include neither fathers nor sons, but rather an audacious girl who disobeys her parent and a mother who is neither calm nor patient.[9]

The narrative that frames the dialogues can be briefly rehearsed. The young Helia, who is both beautiful and of noble birth, develops a passion for ascetic life; however, she lacks the guidance of either text or teacher. By providential design, an itinerant ascetic presbyter arrives in her hometown of Dyrrhachium and begins to lecture publicly on the scriptures. Hearing him through a window (much as Thecla hears the apostle Paul), Helia approaches the presbyter for instruction, and her ascetic practice flourishes – as does,

8 Antolín, Estudios, 122 f.

9 The late fifth century Latin grammarian Priscian of Caesarea transmits a traditional series of twelve preliminary exercises (*praeexercitamina*) that provides context for our author's compa rison of his task to a classroom performance. The first and most basic exercise is the *fabula:* "A fable is a composition made up to resemble life, projecting an image of truth in its structure. This is what orators first offer to children, because thus they can easily introduce impressionable young minds to the better things." Priscian adds, "Now it is also important to tell the story succinctly in some cases, at greater length in others. How can that be done? By telling a simple story one time, then at another giving speech to the participants". Story telling thus incorporates, at an elementary level, aspects of both narration "the presentation of an event as it happened or as if it happened" (exercise 2) and impersonation "the imitation of speech accommodated to imaginary situations and persons" (exercise 9). Miller, et al., Medieval Rhetoric, 52 f, 64.

apparently, her scriptural acumen.[10] Her mother is displeased, to put it mildly. "Inflamed by the torches of rage, she abused the girl with thunderous words: 'Why', she asked, 'do you oppose the doctrine of your fathers and follow a new superstition?'"[11] This is the opening salvo in the debate between the girl and her mother, which takes up more than half of the Life. At the end of that lengthy exchange, the mother is described as abusing the girl physically as well as verbally, beating her mercilessly and depriving her of warm clothes in the winter, hoping to cool her ascetic ardor. At the urging of the presbyter, Helia sneaks out of her mother's house, dressed like a man (here too imitating Thecla's example), in order to appeal to the local bishop for support. The bishop attempts to intervene with the mother on behalf of the girl, but the mother is unpersuaded, demanding that her daughter be brought before a judge to declare publicly what is in her vows – the implication being that these vows will be found unlawful.[12] The plot thickens:

"Then, through secret messages the cunning mother enjoined the judge of the aforesaid city to abduct the girl and make her his wife when she was summoned to the tribunal."

It thickens a bit more:

"At that time, the virgin's paternal aunt, having secretly discovered the snare of deception, in support of her niece gathered three thousand armed peasants who belonged to her jurisdiction. Later, when the savagery of genuine cruelty prevailed generally, they were defeated by command of the emperor. She approached the dreadful forum, so that the judge, forewarned, would not attempt any trick with the troops present."[13]

The judge, thus prevented from abducting Helia, subjects the girl to an extremely hostile interrogation, nonetheless, but she easily holds her own in this public contest of oratory in which the *Life of Helia* will, in fact, remain suspended. For the dialogue concludes, to the extent that it concludes at all, with Helia pronouncing "Amen" to her own speech on the witness stand.[14]

While the narrative framework is crucial, the bulk of the life consists in a set of polemical dialogues. The initial debate between mother and daughter is explicitly structured in two parts: the first is a battle of scriptural exemplars, the second a series of arguments based on scriptural commandments; the arguments based on commandments continue in Helia's debate with the judge. In response to her mother's initial charge that she "opposes the teaching

10 Antolín, Estudios, 124 26.
11 Antolín, Estudios, 126.
12 Antolín, Estudios, 228 36.
13 Antolín, Estudios, 236.
14 Antolín, Estudios, 236 46.

of [her] fathers" – that is, Abraham, Isaac, Jacob… – "and follows the path of a new superstition", Helia swiftly invokes a list of biblical virgins:

"Abel, Elijah, Elisha and the sons of the prophets, Jeremiah, Daniel and the three boys, and finally the mother of the Lord, and the two Johns, and the four daughters of Philip, who prophesied due to their virginity, and the one hundred forty four thousand who accompany the lamb."

Paul and Christ himself will later be added to her list. She insists that she follows not a new path but a path blazed by such virginal fathers (and they *are* primarily fathers, not mothers), not considering herself to be better than them, as her mother charges, but rather understanding herself to have been formed by their examples. "The flowers of virginity sprouted from the beginning", she asserts.[15] Thus Helia refuses to cede the patriarchs to an entirely marital economy, and she insists on the continuity of the New Testament with the Old in this respect.

As the battle of exemplars unfolds, the mother, having opened by invoking Abraham, Isaac, and Jacob, goes on to extend the list of exemplary married folk – Job, Moses, David, Solomon, Jael, Isaiah, Micah, and the apostle Peter (who had a mother-in-law and thus presumably a wife, according to the synoptic Gospels).[16] She points out that the scriptures repeatedly show married people in positions of power over unmarried people:

"In fact, Elijah fled from Jezebel, and the princes of Judah cast Jeremiah down. And the Babylonians bound three boys with fetters. And as I repeat simultaneously, all virgins had married masters. In the end, Elijah, Elisha, the aforementioned Jeremiah, Daniel and the aforementioned three boys were subjected to married kings."[17]

The figure of Peter is particularly important in the debate, which opens out onto a broader question regarding apostolic authority. The mother calls upon the primacy of Peter as "chief over even the virgin apostles", in support of her argument for the superiority of marriage, invoking Matthew 16 and John 21:

"The church was established upon him, and to him the keys of the kingdom of heaven were handed (Matt 16:18 19). […] To him the sheep and lambs of Christ […] were entrusted (John 21:15, 17)."[18]

In a complex set of exegetical counter-moves, Helia argues, to the contrary, that *Christ* is the chief of the apostles. As witness that Christ is properly referred to as apostle, she calls upon Matthew 15:24: "I am sent only to the lost sheep of the house of Israel", pointing out that "sent" or *missus* in Latin is

15 Antolín, Estudios, 126 f.
16 Antolín, Estudios, 206 f.
17 Antolín, Estudios, 214.
18 Antolín, Estudios, 207.

apostolus in Greek, while also citing Hebrews 3:1, where Christ is referred to as "apostle and pontifex". Helia then counters the Matthean reference to Peter as the "rock" upon which the church is founded with Paul's assertion in 1 Corinthians 10:4 that "the rock was Christ" and his statement in 3:11 of the same book that "no one can lay a foundation other than that which has been laid, which is Christ Jesus". Christ is the foundation of the church, and if the church also rests on an apostolic stone, that stone includes *all* of the apostles, Helia insists, now citing Ephesians 2:20: "You are founded on the foundation of the apostles and prophets, and the chief cornerstone is Christ Jesus himself." Finally, she dispatches with the potential problem of Matthew 16:19 – "I will give you the keys to the kingdom of heaven" – by accusing her mother of twisting the meaning when she applies this statement only to Peter, since Christ says in Mark 13:37, "What I say to you, I say to all."[19]

Having thus demoted Peter (in a move that may or may not also reflect resistance to Roman episcopal authority), Helia is free to sing the praises of her favorite New Testament virgins, John the Baptist, John the disciple, and Paul. Among the twelve, it is the beloved disciple John who is pre-eminent. As Helia puts it, "Christ entrusted his sheep to Peter. But he entrusted his mother to John". She asks, moreover, "Who leaned on the breast of the Lord like John?", going on to point out that John remained at the foot of the cross with Christ when the other disciples fled: "the virgin stayed alone there with the virgin."[20] Later, Helia's mother demands to know why, if virginity is so wonderful, Christ called eleven husbands and only one virgin to be apostles. As she puts it, "If he had considered that condition to be superior, he would have chosen either all virgins or mostly virgins" rather than concede to mediocrity. Helia, never at a loss, answers that "paucity is more precious than any abundance" and that "the Lord showed in John the rarity of virginity."[21]

Mary is paired with John, in so far as she too remained before the cross contemplating her son's torments, when all the married folk fled.

> "In the end, one who has not been a participant in Christ's sufferings cannot become a sharer in his joys. Indeed, you should know that to gaze upon the crucified Lord is in every way relevant to salvation",

Helia informs her mother, who apparently has her doubts.[22] Yet Mary does not play a particularly prominent role as virginal exemplar in the *Life of Helia*; focus remains on male models, from the New Testament as well as the Old. By lifting up the few single ones among them as an exemplary elite, Helia virginalizes patriarchs, prophets, and apostles alike. Unlike Jerome (*Against*

19 Antolín, Estudios, 209 f.

20 Antolín, Estudios, 211 f.

21 Antolín, Estudios, 219 f. Other late ancient writers who refer to John's virginity include Am brose, Ambrosiaster, Jerome, Augustine, and Priscillian (or whoever authored the so called Monarchian gospel prologues).

22 Antolín, Estudios, 212.

Jovinian 1.26), she does not argue that others of the apostles might have been virgins too. Rather, emphasis is on the singularity and preferential status of John, and on the preciousness of virginal paucity more generally. Thus, if Helia humbles herself, if she submits obediently, it is only to those few among the "fathers" who were not in fact fathers.

Having failed to prevail in the debate about biblical personae, in Book 2 of the Life the mother shifts her strategies, introducing the apostle Paul's saying that he has "no command of the Lord concerning virgins" but only gives his "opinion" (1 Cor 7:25). Virginity is not commanded, the mother concludes; it is thus imbued with no scriptural authority.[23] To this Helia responds with a very lengthy speech. She argues that virginity is not a matter of obedience to command but of will or desire in excess of what is commanded. After demonstrating foreshadowings of virginal futures in the Old Testament, she turns to the New.

"Under the figure of the three eunuchs did not the Lord signify a threefold virginity that is promised by natural circumstance, by the custody of parents, and by will?",

she asks. That is, there are virgins by birth, virgins kept so by others, and virgins by choice – the last category clearly the one of greatest interest. She continues:

"A command is imposed on slaves. Will is required from friends. An order imposes necessity. Will is superior to the necessity of commands. […] So how can virginity be imposed through an order without being utterly deprived of its glory?"[24]

Helia now reintroduces Paul's advocacy of virginity in 1 Corinthians 7, concluding her speech with a praise of virginity that now emphasizes not continuity but difference between the Old and New Covenants and Laws. Adam and Eve, the first married pair, are here contrasted with Christ and Mary, the latter privileged as figures of perfect virginity:

"Marriage is made known in Adam, virginity in Christ. Marriage generated a murderer, virginity a Savior. Marriage has given birth in pain, virginity has given birth to the Redeemer in blessing. Eve generates amidst thorns, Mary in the house of bread, which is called Bethlehem in Hebrew. Eve births in low places, Mary on the mountains. […] In the childbirth of Eve, pains and groans are increased. In the childbirth of the virgin, hosts of the angels are gathered. There groans, here joy. […] There the earth brought forth brambles, here it produces the Savior. There the condemnation of the entire world, but in the childbirth of the Virgin redemption for the whole world. […] Adam endures thorns, the Lord Jesus Christ is flower and lily."[25]

23 Antolín, Estudios, 220.
24 Antolín, Estudios, 223 f.
25 Antolín, Estudios, 225.

Helia's mother is not impressed by her daughter's exegetical poetics. She returns to her initial point, which she now frames more menacingly: if Helia is right that Paul is not merely recommending but actively advocating virginity for those who are able to choose it, although he has by his own admission no command from the Lord, then

"the apostle, who dares to erase the voice of the Lord, opposes the precepts of the Lord and is, as I see, a destroyer of the divine commandments."

Helia interprets her mother's reference to dominical command as a reference to not only to Paul's language (which she has already addressed with her theory of will or desire) but also to the Old Testament command to "grow and multiply and fill the earth". Again, the girl emphasizes the change in times and the break represented by the coming of Christ.

"When time was not short, it was said: 'It is not good that the human should be so [ie, alone]' (Gen 2:18). When it is announced that time is short, it is inferred that 'It is good for the human to be so' (1 Cor 7:26). At that time it was said, 'Cursed is the barren'; now it is said, 'Blessed is the barren' (Luke 23:29)."[26]

Frustrated by her daughter's exegetical elusiveness, Helia's mother confesses that she herself is "insufficiently educated in the *lectio divina*" to command the holy scripture by memory; however, she is sure that she can silence her daughter with a single citation from the very apostle whom Helia so reveres – namely, Paul: "Children, obey your parents, for this is just" (Eph 6:1).[27] Alone the tone of Helia's response suggests that filial obedience is not likely to be forthcoming, as she replies to her mother:

"Any aspect of the reading, when it is not recapitulated in its entirety, confounds and fogs the intellect. Since the sharpness of your mind is blunted, your incomplete argument augments the shadows of your depraved intelligence. For when the apostle said: 'Children, obey your parents', he added, 'in the Lord' (Eph 6:1), which you have omitted. He, who told [children] to obey their parents in the Lord, ordered them not to obey them beyond the Lord, saying: 'Whoever loves his father and mother more than me is not worthy of me' (Matt 10:37). For it is said: 'Honor your father and mother' (Eph 6:2; Exod 20:12; Deut 5:16; Matt 15:4, 19:19; Mark 7:10, 10:19; Luke 18:20). And, on the contrary, 'those who said to their father and mother: We did not know you, these observed your precepts' (Deut 33:9)."[28]

Whereas Helia's speeches in the first book emphasized the continuity of virginal exceptionalism in both Old Testament and New, her speeches in the second book thus emphasize the break initiated in the transition from the Old Testament to the New, in which will, desire, and choice surpass mere obedience

26 Antolín, Estudios, 225.
27 Antolín, Estudios, 226.
28 Antolín, Estudios, 227.

to commandment, whether divine or parental, even as virginity surpasses marriage – without, however, eradicating it. The third book, as we shall see, moves beyond the contrast between marital and virginal states on which the arguments of the first two books are based, reframing it as a contrast between two different kinds of marriage and childbearing. This reframing takes place in the context of Helia's witness before the governor, who charges her with having transgressed "both divine and civil laws" which dictate that children obey their parents; he thereby brings the mother's accusations into the public, masculine domain of juridical authority. It is by now no surprise that Helia is undaunted by such opposition. She quotes 1 Corinthians once again: "Let her marry whomever she wants" (1 Cor 7:39), subsequently appropriating the passage more directly: "Let me take delight in the spouse I want. Let me have a husband whom I myself choose."[29] The governor turns out to know a bit of Bible too, and he fires back a line from Sirach 7:27: "Hand over your daughter and you will accomplish a great deed, and give her to a sensible man" and one from 1 Corinthians 7:9: "It is better to marry than to burn".[30] Now Helia shifts tactics slightly, responding that she is *already* married, with or without the permission of any paternal authority:

"I have a spouse, who rules not on earth but in heaven and, indeed, to say that more truthfully: Who rules 'on earth and in heaven' (Matt 28:18). I have children, of whom you are ignorant, who make no noise with their squallings. My embrace does not suffer in the night, is ignorant of any aversion, knows no desertion. If someone said to a certain woman: 'I, the chief physician, will make you give birth without disgust, without pains, without torments', I think that she would subject herself to him as a slave in order to gain a painless childbirth. But I already have freely and possess freely what that woman would never obtain with all her begging. My childbirth is not sought out by corruption and does not wait for a long time for the moment when it shall come to be, but it is celebrated daily because it is renewed daily. And may you be amazed that, as much as it remains whole to the touch, so abundantly does it bring forth a multitude of spiritual children."[31]

Artfully weaving together imagery from both the Song of Songs and the gospel parable of the sower, Helia describes her virginity as the flowering of a meadow that returns a hundredfold.

"And therefore the Lord said through the prophet: 'Rise up, come, my friend, my beauty, my dove' (Song 2:13). For behold, winter has passed, summer comes, flowers are seen on earth. Not now a flower, but flowers. For when Christ was born of the virgin, he said: 'Look, I am the flower of the meadow' (Song 2:1). And when from that flower very many were brought forth, it is said that flowers were seen on earth. If a field of yours pays back a 'hundredfold fruit' (Matt 13:8), will it not be more precious

29 Antolín, Estudios, 236 f.
30 Antolín, Estudios, 238.
31 Antolín, Estudios, 239 f.

to you than one that returns thirtyfold? Behold, the land of my body, sowed by him of whom it is said: 'He who sows is the son of man' (Matt 13:37), bursts forth in fruit of hundredfold fecundity […]."[32]

Her body is field set high in the soaring mountains "where the Lord our God has always been visiting", as she describes it, fruitful beyond imagination, neither sown nor irrigated by mortal men but touched only by the dew of heaven. "Why do you want to make me an exile from that soil?" she demands. "Why do you hold me off from Christ's embraces?"[33]

The governor makes a final attempt to gain the upper hand in what has turned out to be less *his* interrogation than *her* debate. Quoting 1 Timothy 2:15, he declares, "A woman will be saved only through childbearing."[34] Helia is not impressed. First, clearly childbearing does not save in any literal sense, as even biblical women die while giving birth. Second, since it takes two to conceive a child, the saying must be applicable to men as well, in which case Paul himself was not saved, nor were any of the other biblical virgins. (Here she circles around to the arguments from Book 1). Third, the governor is not paying attention to literary context: the passage in question invokes the figure of Eve, but clearly the birth of Cain did her little good; moreover, the governor, like her mother before, is quoting too selectively, for the full passage declares that a woman will be saved through child-bearing "if she remains in faith and devotion and holiness with sobriety." Fourth, "the scriptures attest quite often that the woman symbolizes the soul" as Helia reminds him. Ergo, this passage is not meant literally, nor does it apply specifically to women. Rather, its sense is that "when every fruit remains in faith and devotion, the souls will accomplish their salvation" she explains. And with that, Helia pronounces, "Amen!", and the Life concludes.[35]

Do ancient Christians do dialogue? is a question that Averil Cameron has recently put before us,[36] both echoing and challenging Simon Goldhill's prior question: "Why don't Christians do dialogue?" – the title of the introduction to a 2008 volume that is itself titled *The End of Dialogue in Antiquity* (It's pretty clear who's to blame!). "Early Christianity […] appears to have little time for dialogue", as Goldhill describes it.[37] In a monograph appearing in 2009, Daniel Boyarin (one of the contributors to Goldhill's volume) has similarly urged that we not mistake the literary form of dialogue with genuine dialogism, whether we are reading Plato or Methodius. A huge epistemological

32 Antolín, Estudios, 241.
33 Antolín, Estudios, 242 f.
34 Antolín, Estudios, 245.
35 Antolín, Estudios, 245 f.
36 I refer to Cameron's address to the Oxford International Patristics Conference on August 13, 2011, titled "Can Christians Do Dialogue?"
37 Goldhill, Christians, 5.

rift separates the sophists (Gorgias and the rabbis, for example) from the philosophers and theologians, he argues; and while the former do dialogue, the latter do not.[38] I take these challenges seriously, yet am nonetheless inclined to say, as Cameron (among others) has also said, that, yes, ancient Christians do dialogue, even if they don't do it exactly the same way that others do it. Dialogue is very much at home in a culture of exegetical and theological debate, and it is not necessarily just a sneaky way to be didactic without seeming to (as Goldhill and Boyarin suggest). As a novelistic dialogue text, the *Life of Helia* proceeds on shifting fronts, as we have seen, moving from Helia's scriptural disputation with her mother, to her appeal to the bishop, to her public witness before the governor. Because it is also a *controversy* dialogue, staging not only strong and intricate scriptural arguments but also their strong refutation, the text arguably demands of its reader an unusually high degree of engagement and commitment, as dialogue texts often do. This is all the more the case because the Life itself provides no clear resolution: as Helia's speeches become ever more confident and longer, so too does the opposition become more menacing. The cumulative rhetorical effect is a subtle but sustained crisis of authority at once textual, social, and epistemological, a crisis that is both caused and ameliorated by the impossible event of a girl coming to voice.

Helia's mother and the governor each reach for seemingly unambiguous and incontrovertible foundational dicta – "Obey your parents"; "A woman is saved only through the generation of children". Helia, however, dances around such clunky commandments nimbly, the most skillful of sophistic hermeneuts. Indeed, the creativity and prolificness of her exegetical improvisations render the scriptures less of a foundation and more of an abyss of signification; yet her claims to read more contextually and with greater awareness of the entirety of the multifarious biblical witness also ring true. At the same time, Helia appears to be contained by no social hierarchy; the Life narrates, from start to suspended finish, a young girl's improbable and unprovoked defiance of both familial and political authority figures, who respond with increasing violence. The narrative framing is crucial to the performative power of the exegetical battle, and also to its particular gendering. Besides Helia, the only other forceful character is the mother, voicing the desire that Helia refuses, namely, that the daughter be socially empowered by marriage, wealth, and children. The mother is seemingly opposed by the figure of an aunt who marshals an army of thousands to prevent her niece's abduction: even such force is not enough to rescue the girl, however; only her own Bible-quoting tongue can do that. If the intensity of Helia's virginal desire thus turns all the women of her story into viragos, it renders the men ineffectual in comparison. Her teacher arrives to aid her endeavors only after she has embarked on self-taught ascetic practice, and he disappears from the narrative once Helia is engaged in controversy. No father

38 Boyarin, Socrates.

is ever mentioned, and her bishop is unable to meet the demands of the role of paternal protection that she assigns him, even as the governor is unable to meet the demands of the patriarchal role that the mother assigns to him. Mother and aunt create a stalemate of violence that leaves the governor very little maneuvering room other than the rhetorical; and there he is confounded by a girl who simply will not stop quoting scripture at him.

The *Life of Helia* thus conveys not only a debate about marriage and virginity but also a debate about biblical authority in which the status of patriarchy is everywhere implicated, as I suggested at the outset. In Book 1, the mother demands that Helia *honor the fathers* of scripture, those married patriarchs, prophets, and apostles who, she argues, wield more wealth and power than unmarried biblical figures. Helia responds by arguing that the entire scripture is leavened with virginity, from start to finish; it is the virgins of scripture whom she will honor. For her, the beloved disciple John looms large among the biblical exemplars, countering her mother's advocacy of the married Peter. In Book 2, the mother demands that Helia *obey the commands* of scripture. Helia responds by arguing that the highest calling of scripture lies beyond its commands, which need not always be obeyed. Here her exegesis grows more inventive, as she places Paul's discourse on virginity in 1 Corinthians 7 and the dominical saying on eunuchs in Matthew 19 in broader webs of interpretation, finally holding up Mary and Christ as privileged representatives of the order of virginity that surpasses that of marriage. In Book 3, the governor echoes and intensifies the mother's demand that Helia obey both the fathers (and mothers) and the laws of scripture and society: marry and be saved by child-bearing, he orders. Helia turns to the figure of Christ the sower (interleaved with bridal imagery from the Song of Songs and Psalm 45) to argue that she is already married, that she already has children, giving powerful voice to an erotics of virginal fecundity. Thus the mother and the governor stand in rather explicitly for fathers and laws, for an order of patriarchy that is both read out of the scriptures and also always already assumed by a hermeneutic which seeks to narrow the range of textual interpretation – to produce a monological Bible. Helia, in contrast, resists and subverts the demands of patriarchy, queering the gender of the very fathers and sounding the call of a choice, a will, a desire – an empowering of voice that is both hers and not hers, always already also a response to the logos who speaks through the scriptures, always already an appropriation, an arrogation of scriptural speech. We might imagine her framing the hermeneutical contrast thus: *there* coercion, *here* persuasion; *then* the demand to obey the law of the father, *now* the invitation to submit to the lure of the bridegroom. In the terms of the *Life of Helia*, to read as a wife is to submit to the authority of the text. To read as a virgin is to seduce it.

Bibliography

Antolín, G., Estudios de códices visigodos, in: Boletín de la real academia de la historia 54, 1909, 55 67, 117 28, 204 46, 265 315.

Boyarin, D., Socrates and the Fat Rabbis, Chicago 2009.

Clark, E.A., Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999.

García Villada, Z., La vida de santa Helia: ¿Un tratado priscilianista contra el matrimonia?, in: Estudios eclesiásticos 2, 1923, 270 79.

Goldhill, S., Why Don't Christians Do Dialogue?, in: S. Goldhill (ed.), The End of Dialogue in Antiquity, Cambridge 2008, 1 12.

Miller, J.M./Prosser, M.H./Benson, Th.W. (ed.), Readings in Medieval Rhetoric, Bloomington 1973.

Salisbury, J.E., Church Fathers, Independent Virgins, London 1991.

Whitmarsh, T., The Second Sophistic, Oxford 2005.

Contributors

Jeremy W. Barrier, PhD, is an *Alexander von Humboldt Foundation* research fellow for postdoctoral researchers at the Universität Regensburg (2012 – 13) and Assistant Professor of Biblical Literature at Heritage Christian University, Florence, AL, USA.

David Brakke, PhD, is Joe R. Engle Chair in the History of Christianity and Professor of History in the Department of History at Ohio State University, Columbus, OH, USA.

Virginia Burrus, PhD, is Professor of Early Church History and Chair of the Graduate Division of Religion in the Theological School at Drew University, Madison, NJ, USA.

Catherine M. Chin, PhD, is Associate Professor and Chair of the Department of Religious Studies at the University of California, Davis, CA, USA.

Elizabeth A. Clark, PhD, is John Carlisle Kilgo Professor of Religion and Professor of History at Duke University, Durham, NC, USA.

Stephen J. Davis, PhD, is Professor of Religious Studies at Yale University, New Haven, CT, USA.

Andreas Hoffmann, Dr. theol. habil., ist Professor für Historische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen, Deutschland.

Mariya Horyacha, PhD, is head of projects and programs of the Institute of Ecumenical Studies at the Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine, and researcher at the Institute of St Clement the Pope, Rome, Italy.

David G. Hunter, PhD, is Cottrill-Rolfes Chair of Catholic Studies at the University of Kentucky, Lexington, KY, USA.

Andrew Jacobs, PhD, is Professor of Religious Studies and Chair of Religious Studies Department at Scripps College, Claremont, CA, USA.

Thomas R. Karmann, Dr. theol., ist Akademischer Rat a.Z. am Lehrstuhl für Historische Theologie (Alte Kirchengeschichte und Patrologie) der Fakultät für Katholische Theologie an der Universität Regensburg, Deutschland.

Judith L. Kovacs, PhD, is Associate Professor in the Department of Religious Studies at the University of Virginia, Charlottesville, VA, USA.

Johan Leemans, PhD, is Professor for Christianity in Late Antiquity in the Faculty of Theology and Religious Studies at the Katholieke Universiteit Leuven, Belgium.

Brian Matz, PhD, is Assistant Professor of the History of Christianity in the Theology Department at Carroll College, Helena MT, USA.

Martin Meiser, Dr. theol. habil., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fakultät für Geschichts- und Kulturwissenschaften an der Universität des Saarlandes und apl. Professor für Neues Testament an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Andreas Merkt, Dr. theol. habil., ist Professor für Historische Theologie, Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg, Deutschland.

Samuel Moawad, Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Neutestamentliche Textforschung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Deutschland.

Michael Theobald, Dr. theol. habil., ist Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Deutschland.

Liesbeth Van der Sypt, M.A., is doctoral research fellow of the Research Foundation – Flanders (FWO) and member of the Research Unit History of Church and Theology in the Faculty of Theology and Religious Studies at the Katholieke Universiteit Leuven, Belgium.

Hans-Ulrich Weidemann, Dr. theol. habil., ist Professor für Neues Testament am Seminar für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen, Deutschland.

Index of Biblical References

Vandenhoeck & Ruprecht

Novum Testamentum et Orbis Antiquus
Studien zur Umwelt des Neuen Testaments Band 101

Many of the early Christian communities led an ascetic lifestyle, although a good number of New Testament texts do not seem suitable for justifying radical ascetic and encratite practice. The articles of the volume focus on the interpretation and application of those Scriptures in various ascetic milieus, in the works of several early Christian authors and on the reception history of New Testament texts either supporting or resisting an ascetic relecture.

With contributions by Jeremy W. Barrier, David Brakke, Virginia Burrus, Catherine M. Chin, Elizabeth A. Clark, Stephen J. Davis, Andreas Hoffmann, David G. Hunter, Mariya Horyacha, Andrew S. Jacobs, Thomas R. Karmann, Judith L. Kovacs, Johan Leemans, Brian J. Matz, Martin Meiser, Andreas Merkt, Samuel Moawad, Michael Theobald, Liesbeth Van der Sypt, Hans-Ulrich Weidemann.

The editor
Dr. theol. habil. Hans-Ulrich Weidemann is Professor of New Testament at the University of Siegen.

ISBN 978-3-525-59358-5

9 783525 593585

www.v-r.de